حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 7 ـ 92

تطابق اللّفظ والمعنى بتوجيه النّصب إلى ما يدلّ على المتكلم *

بقلم : محمّد صلاح الدّين الشّريف

0 . مقدّمة :

0 . 1 ـ الأهداف :

لهذا البحث أهداف مختلفة إن كنّا سنركّز على بعضها دون بعض فهي في نظرنا لا تتفاوت قيمة، لصلتها بمجالات ثلاثة حيويّة لا يستغني عنها المختصّ في اللّغة وهي التّعليم وقراءة التّراث والنّظر في قضايا من اللّسانيّات المعاصرة .

يتعلّق الموضوع بمنصوبات أشكلت على صاحب الكتاب فسأل فيها الخليل ، واقترح لها حلولا . توارثها النّحاة مدقّقين صياغتها ، مطوّرين مبادئها بربطها بما هو أشمل وأقوى . وهي تراكيب تطوّرت أنماطها في استعمال المتكلّمين منذ القرن الرّابع . وأنتجت نماذج أشكلت على بعضهم . فسأل فيها ابن هشام . فكتب فيها رسالة أفادتنا ، ونعرض في هذا البحث

* قرأ هذا البحث وناقشه مشكورا الأستاذ عبد القادر المهيري . واستفدنا بملاحظاته في تعديله .

بعض فوائدها . وأشكلت في يومنا هذا على طلبتنا فمازالوا يسألون فيها ، ومازلنا نجيبهم بما نرى فائدة فيه، وذلك بتمييز ما نسمّيه مفعول الإنشاء عمّا نسمّيه بمفعول الإحالة . أمّا الثّاني فهو المعهود من المفاعيل ، ومنها الحال على اعتباره ضربا من المفعول فيه . وأمّا الأوّل فهو ما يتمّ به ما يدلّ على فعل المتكلّم أكان تقريرا أم استفهاما أو غيره .

إلاّ أنّنا في هذا العرض نشير إلى الحلّ ولا نشبع التّراكيب درسا لتركيزنا على جانب يتعلّق بقراءة التّراث ، دون التّعليم ، ودون ما نظنّ أنّنا أضفناه بإبراز نحويّة الأعمال اللّغويّة المعتبرة من مسائل الدّلالة التّداوليّة .

فقد اخترنا هنا إعادة بناء ما أجاب به ابن هشام . وكان ذلك في رسالة مازلنا مولعين بها منذ نشرها بالمورد سنة 1980 حاتم صالح الضّامن بالعنوان " المسائل السّفريّة في النّحو ". وقد ذكر أنّها وردت في نسخة ليدن باسم " مسائل في النّحو وأجوبتها " وفي نسخة برلين بعنوان " رسالة في انتصاب : لغة وخلافا وأيضا وهلمّ جرّا " وفي بعض النّسخ التونسيّة بعنوان " رسالة في توجيه النّصب " ، ومهما يكن تعليل المحقّق ووجاهتّه في اختيار العنوان فهذه رسالة موضوعها توجيهُ النّصب توجيها يضمن تطابق اللّفظ والمعنى . كتبها آخر الكبار من النّحاة وهو على سفر. وهي رسالة أعانتنا على اكتشاف سبل في فهم التّراث النّحوي نعرض بعضها على القارئ للتّدبّر والمناقشة .

وليس للرّسالة في ما كتب ابن هشام قيمة تُذكر. وليس في منهجها تميّز. ولم تبرز بتحليل نظريّ فريد . بل كتبها صاحبها وهو " على جناح السّفر " " ... معتذرا بضيق الوقت وسقم الخاطر " ذاكرا أنّه " مُورد في هذه الأوراق ما تيسّر " له ، وكأنّه شقّ عليه أن يردّ السّائل من الإخوان بلا إجابة ، ثمّ إنّ هذا السّائل " لم يقو أنسه بتجوّزات

العرب " (ص 126) وفي آخرها تصريح بأنّ السّائل " لم يقف للنّحويين على كلام على مسائل متعقّدة " أو متعدّدة (ص 143) . ثمّ إنّ الرّسالة لم تجاوز خمسا وعشرين صفحة ، لكنّها رسالة كتبها آخر الكبار من النّحاة العرب ، في عصر آذن فيه ابن خلدون بكساد العلم وخراب العمران . وشعورنا الملازم منذ عاشرنا هذه الورقات أنّها صورة لعلم النّحو وهو يشتغل في الحياة العاديّة ، لا يخضع لعرف الكتاب ووضعه ، ولا يلبّي ما ينتظره منه أهل الفقه والتّفسير، أو الصّغار من المتعلّمين مثلما هو الشّأن في أوضح المسالك ، أو المغني ، أو القطر أو شذور الذّهب .

لقد توسّطنا بها لنبرز للقارئ جوانب من النّظريّة النّحويّة العربيّة ، وهي تفسّر في ظروف صعبة لرجل عاديّ ، " تراكيب مشكلة " تكثر في لغة أهل العصر، وليس النّحوي " على ثقة من أنّها عربيّة وإن كانت مشهورة في عرف النّاس " (ص 119) . ولكنّه يفسّرها ، ولا يردّ السّائل ، ويؤصّلها مبتدئا بأقربها من لغة العرب ، منتهيا بأبعدها عنها ، مستحضرا في جميع الحالات ما قالته العلماء قبله ، منتهجا في كلّ ذلك منهجا إذا رسمناه على أسلوب المحدثين ، غرّنا الرّسم وانتابنا وهْم بأنّ نحونا لم يجاوزه النّحو، أو يكاد ، إلا في القرن العشرين .

ولا عجب أن نشغف بها على استنقاصنا لها ، فمن سعينا وجُهد قصدنا أن نظهر أنّ العاديّ البسيط من الكتابة النّحويّة القديمة ، قد يكون شأنه شأن قلّة مشرومة، حقيرة في عصرها، وضيعة بين أرجل المارّين، عظيمة عند البصير من أهل الآثار .

0 . 2 ـ الأبنيـة : خصائصها ووجهة دراستها

هي أبنية خمس سأل السّائل عن توجيه النّصب فيها :

(1) فلانٌ لا يملك درهمًا فضلاً عن دينار

(2) الإعراب لغةً البيان ، أو، السنّة لغةً الطريقة ، (وما ماثلها)

(3) ويجوز كذا خلافًا لفلان

(4) وقال أيضًا

(5) وهلمّ جرًّا

وتختص هذه الأبنية أو التّراكيب المشكلة كما نعتها ابن هشام ، بأنّها تعبير عن تدخّل المتكلّم في مضمون الجملة . وهو تدخّل كثيرا ما يعبّر عن موقف له بإزاء هذا المضمون .

وفي القديم أمثلة من صنفها ذكرها صاحب الكتاب وأشار فيها إلى المتكلّم ، ومنها :

(6) هذا عبدُ الله حقّا (ص I /ص 378)

(7) حينئذ الآنَ (I /274)

(8) كلَّ شيء ولا هذا (I /281)

(9) ألاَ رجلَ إمّا زيدًا وإمّا عمرًا (I /286) الخ ...

وهي قائمة أوسع ، لا تقتصر كالخمس الواردة في الرّسالة على استعمال المصدر. ولقد لاحظنا في عمل سابق (الشّريف ، 1993) أنّ استعمال المصدر أقرب إلى ذات المتكلّم . وذلك في دراستنا لأمثلة كثر استعمال الفاء فيها ، منها استعمال " أمّا ...فـ ... " ومنها البنية [إنْ ج2 ج1] ، لا سيّما التي ترد فيها فاء الجزاء . ومثالها المجموعة التّاليّة :

(10) {(وفضلا عن ، ونظرا إلى ، وبالتّالي ، ... الخ) ... فـ...}

وبناء على هذه الأمثلة أقمنا الفرق بين مفعول الإحالة ومفعول الإنشاء. حتّى نميّز بين العناصر الإحاليّة المكوّنة للعلاقة بين المتكلّم والكون، والعناصر الإحالية المتعلّقة بإنشاء المتكلّم للكون . وأجرينا المقارنة بين هذه الأمثلة وأبنية الشّرط لنبطل مفهوم فاء الجزاء ، ولنرجعها إلى الرّوابط

الواويّة المستعملة في العطف وغيره ، ولندعم مصدريّة [إنْ ج] وكون [ج] صلة لـ [إنْ] على غرار ما يكون في [(أنْ ، أنّ) ج] ، ولأمور أخرى كثيرة ليس هذا بموضعها . فما نسعى إليه هنا ، فيما نسعى ، أن نبيّن أنّ هذه الأبنيّة تقتضي تصوّرا معيّنا للجهاز النّحويّ ، ليس ما اقترحناه في دراستنا النّحويّة اللّسانيّة الحديثة ، سوى أحد التّصوّرات الممكنة التي اتّجه إليها النّحو العربيّ منذ سيبويه إلى ابن هشام .

وليست هذه المصادر المعبّرة عن المتكلّم خاصّة بالعربيّة ، ففي الفرنسيّة والأنكليزيّة ظروف تشبهها في الوظيفة ، بل منها ظروف اشتقّت من الفعل واحتوت على لواحق من صنف [-ly, -ment] مثل grammaticalement أو précisément في قول فلوبار الوارد في Petit - Robert " Mais précisément, ..., ça ne change pas " وكذلك grammatically أو exactly وتؤدّي هذه اللّواحق في المعنى ما يشبه حركة النّصب ووظيفتها في العربيّة . ويصلح فيها أن تعرب مفعولا مطلقا إعراب هذه المصادر. وقد ذكر التّقليديّون من نحاة هذه الألسن أنّها ذات علاقة بالإثبات والنّفي والشّكّ لكن دون التّركيز على المتكلّم فيها (Grevisse pp. 858-887) . واهتمّ بها بعض التّوليديين فاستعملوها في أوائل العقد السّابع وأواخر السّادس لنقد مفهوم البنية العميقة ودورها في الدّلالة في منوال تشمسكي ، وكانت ذات دور في دعم " المنطق الطبيعي " عند لاكوف (Lakoff, 1976, pp. 106 - 114) قبل أن تستقرّ الصّورة المنطقيّة في نموذج نظريّة التسلّط والرّبط ، أو قبيلها ، مستوى تأويليّا يوازي الصّورة الصّوتيّة (السّطحيّة سابقا) ويستخرج مثلها من بنية مجرّدة تحدث بتحويل من صنف النّقل عن بنية عميقة (انظر Chomsky, 1991, pp. 43 - 45) إلاّ أنّ لاكوف كتب كتابه قبل أن يستقرّ مفهوم العمل من جديد في النّحو، فلم يسع إلى ربط هذه الظروف الفعليّة ، بالفعل الإنجازي وإن كان قد أدرجه في النّظام النّحوي (م. ن. ص 19) .

وكما أنّ قضايا المعنى وإدراجه في النّظام النّحوي قد حمل التّوليديين قبل التّسعينات على استخراج الصّورة المنطقيّة من بنية مجرّدة تشتقّ بتحويل نقل من بنية عميقة تتولّد من الأساس ، فقد لاحظنا أنّ قضايا المعنى في النّحو العربيّ وقضايا إدراجه حملت على اقتراح أصول تشتقّ منها فروع على وجوه لم يستوف الدّارسون دراستها لغلبة الانتقاد على أعمالهم باستثناء البعض مثل عبده الراجحي في " النّحو العربي والدّرس الحديث " (1979، ص 145 ـ 160). ولقد أظهرت هذه الرّسالة، رسالة ابن هشام، ملامح من التّنظيم تستحق النّظر، ورأينا في عرضها إفادة ونفعا لكلّ من يبحث في أعمال القدماء والمحدثين عن الأفكار القارّة، والمفاهيم الثّابتة في اللسانيات، والملاحظات الملحّة على الدّارسين عبر الحضارات المتعاقبة، عمّا يمكن إقراره من الثّوابت في انتظام اللّفظ والمعنى في النّظام النّحويّ ، ومن الثّوابت في تصوّر هذا النّظام نفسه . فلعلّ ذلك يُعين على تقويم النّظريات المختلفة ، والتّخلّص من التّمويه الاصطلاحيّ الحاجب للتّشارك بينها . وعلى اختيار أكثر الاتجاهات اللّسانيّة الحديثة قربا في الاحتمال من خطّ المسار التّاريخيّ ووجهته ، هذا وإن كانت اللّسانيات أكثر من كلّ علم آخر تتحرّك حركة لولبيّة كثيرا ما ظهرت وكأنّها عود على بدء .

سنتجنّب بقدر المستطاع أن نسقط الحديث على القديم ، والقديم على الحديث وإنْ كنّا لا نرى بأسا في قراءة التّراث بمشاغل اليوم وألفاظه وأشكال التّعابير فيه ، على شرط التّمييز بين ما قيل وما قُصد وما يتضمّنه القول أو يقتضيه أو يستلزمه . وبمراعاة هذا الشّرط سنختم بحثنا في ملامح النّظريّة الضّمنيّة التي اشتغل وفقها تحليل ابن هشام ، ببيان أنّ نظريتنا في التّواجد الحدثي الإنشائيّ الإحاليّ (الشّريف 1993) . تفسّر الظاهرة على صورة أبسط ، قد تكون شكلنة وامتدادا للنّظريّات القديمة كما قد تكون استجابة لقضايا مطروحة في بعض النّظريات الحديثة .

I ـ توجيه الإعراب والتّمثيل الاختباري

I ـ 1 ـ توجيه الإعراب

تعكس هذه الرّسالة اهتمام النّحو العربيّ بأمرين متكاملين في معالجة المعطيات الاختباريّة : أ ـ توجيه الإعراب ، وهو هنا النّصب ، توجيها يضمن ب ـ تطابق اللّفظ والمعنى .

السّؤال : كيف تقدّم الرّسالة ، أو ترسم ، التّوجيه الإعرابيّ نحو التّطابق اللّفظي المعنوي ؟ يقتضي السّؤال أن نعرّف ، عند الإجابة ، ما التّوجيه وما المقصود بالتّطابق ، وأن نقف عند الزّوجين المتقابلين (لفظ ، معنى) لكشف بعض ما أخفته كثرة الاستعمال من دقائق الاصطلاح عند أهل الذّكر من النّحويين ، ونعرض في الأثناء ما يبرّر افتراضنا أنّ الرّسالة ، لمّا وضعت على عجل لتأصيل تراكيب شائعة بين أهل العصر أشكلت على السائل ، كشفت عن اشتغال النّظريّة النّحويّة اشتغالا طبيعيّا في الثّقافة العلميّة .

التّوجيه أن تحدّد للمعمول عامله ، فتحدّدَ حيّز المركّب الذي وقع فيه داخل الجملة ووظيفة هذا المركّب المنتهي بهذا المعمول والمبتدئ بعامله والمكوّن بموضعي العامل والمعمول هذا الحيّز ، وتعيّن الوظيفة الكبرى لهذا المعمول داخل هذا المركّب ، وذلك حسب قواعد ومبادئ ومفاهيم ليس هذا البحث من مقامها ، وإن كان بعض الدّارسين ينطلقون من حكم سلبيّ مسبق ، عند قراءتهم للنّصوص القديمة ، يحجب عنهم القرائن المنبئة بالنّسيج الرّهيف المكوّن للنّظريّة الضّمنيّة الفاعلة .

دفعا لكلّ التباس ممكن وردّا على كلّ حكم مسبق نترجم تعريف التّوجيه الإعرابي إلى صياغة حديثة ، مستغلّين إشارة روفري السّريعة (وغيره كملنار) إلى العلاقة بين نظريّة التّسلّط التّوليديّة الحديثة ونظريّة

العمل في الأنحاء القديمة (Rouveret 1987, pp. 18 - 20) ، مقتبسين الألفاظ الشّائعة في اللّسانيّات الحديثة :

إذا افترضنا التّشكّل التّالي اج ... ص ... اسَ ... با ...ا حيث اجا حيّز جملي ، وحيث ابـا عنصر معيّن في سلسلة العناصر المكوّنة لـ اجا ، يحمل صرفيّا علامة لفظيّة على حالة إعرابيّة له محدّدة بنظريّة الحالات (فاعليّة ، مفعوليّة ، إضافة) ، وحيث اسَا حيّز الإسقاط الأعلى للمقولة المتحكّمة في ابـا ،

I - فما هي المقولة اأا المتحكّمة مكوّنيّا في ابـا ؟

II - وما هو موضع الحيّز اسَا من الحيّز اجا ؟

III - وما هي وظيفة ابـا بالنّسبة إلى اأا ؟

IV - وما هي وظيفة اسَا باعتباره إسقاطا أعلى لـ اأا ، بالنّسبة إلى مقولة اصا تتحكّم في اأا وتقع في الحيّز اجا ؟

هذه التّرجمة ، وإن كنّا على يقين من وفائها للنّظريّة التّقليديّة ، معرّضة إلى ما يجلبه أسلوب صياغتها من ضمنيات ، وما يكمن وراء الألفاظ من مفاهيم توليديّة لا صلة لها بالنّحو العربيّ . فإذا بها وقد كانت دواء يدفع الثّلب الذي أصاب نظريّة العامل ، تصبح مثيرة لتسمّم ناتج عن فرط مقدار .

أهمّ ما به نتّقي الإسقاط النّظريّ نتيجة التّرجمة إلى الصّياغة الحديثة هو أن نتنبّه إلى أنّ الموضع في الإرث الخليلي معنى (عن سيبويه ، ج I /ص 92) ؛ وكذلك الحيّز باعتباره موضعا يشتمل على مجموعة من المواضع المستقرّة فيه . وكذلك الحالات الإعرابيّة من رفع ونصب وجرّ ومعانيها الكبرى المحدّدة أعلاه من فاعليّة ومفعوليّة وإضافة ، فجميعها معان ، كما ننبّه أنّ المقصود من المقولة المتحكّمة عامل تمّ

بمعموله . وذلك إذا نظرنا إليها باعتبارها إسقاطا أي مركّبا معيّنا بصدر المركّب ، وأنّ عبارة الإسقاط الأعلى تصلح خاصّة لتعيين العامل الذي معموله عامل ومعمول . فالعمل الإعرابيّ وتوجيهه هو المعنى النّحوي وقد انحصر في العلاقات الوظائفيّة وسلّمها .

على هذا المدلول ، تقريبا ، نفهم المقصود من توجيه الإعراب نحو ما سمّاه ابن هشام ، عن أسلافه ، بتطابق اللّفظ والمعنى .

I . 2 ـ اللّفـــظ

اللّفظ كالتّوجيه والمعنى غير معرّف في الرّسالة . لذلك نحدّد المقصود منه في هذه الرّسالة دون استيفاء معناه في التّراث ، انطلاقا من التّشكيل الماضي ، واعتمادا على تعريف القول ، كما ورد في الشّائع ، بعيدا عن إبداع المدقّقين .

يعرّف القول بأنّه " اللّفظ الدّال على معنى " (ابن هشام ، شرح شذور الذّهب ، ص 29) . وهو تعريف مستقرّ في النّظريّة التّقليديّة ، والكتب المدرسيّة القديمة .

إذا حقّقنا التّشكّل |ج| بإنجازه قولا (énoncé) وأغفلنا منه معناه الأدنى ، وهو تشكّله الإعرابيّ ، كما بيّنّاه آخر الفقرة الماضية فإنّ السّلسلة |... ص ... أ ... ب ...| عند التّحقّق لفظ . وهي حالة الأمثلة (1 ـ 5) وغيرها ، إذا أخذتها غير مشكّلة إعرابا ، إذ الإعراب في حكم النّحاة إزالة الفساد والإبهام ، فالقول بدونه فاسد مبهم ، غير مفيد ، وإذا أخرجت المفيد ، لم يبق من اللّفظ غير المهمل كـ " دَيْزٍ " (ابن عقيل ، شرح الألفيّة ، ص 14) .

هذا لا يمنع أن يكون كلّ فرد من المجموعة |ص ، أ ، ب ، الخ| في ذاته ودون اعتبار الآخر، لفظا مشكّلا صرفيّا ، غير إعرابي ، أي أن

يكون لفظا دالاّ على معنى ، أي قولاً ، إذ القول يطلق على كلّ مستعمل غير مهمل أكان مفيدا بمعاني الإعراب ، أم كان غير مفيد ودالاّ بمعاني النّحو الأخرى كمعاني الصيّغ وغيرها . إلاّ أنّه - في هذه الحالة - قول مفرد لا يدلّ جزؤه على جزء معناه ، أي كلمة (المهيري 1993 ص 19). لكنّ هذه الكلمات وإن كانت أقوالاً ، فهي في تجمّعها بلا إعراب لفظ بلا معنى . والقول هنا بمعنى المقول " استعمالا للمصدر بمعنى المفعول " وكذلك " اللّفظ بمعنى الملفوظ " (حاشيّة يس على شرح الفاكهي للقطر، ص 9) ولا يكون ملفوظ لافظ مقول قائل إلاّ بالإعراب .

إذن كلّ مثال من الأمثلة الخمسة مجموعة أقوال كلمات ، لا تشكّل مجتمعة قولا ، بل كلّ مثال منها لفظ ينتظر معناه الإعرابيّ .

هذا في الاعتبار ، نذكره حتّى يكون النّصّ في محيطه النّظريّ كاملا . أمّا في الحقيقة فالأمثلة أقوال ناقصة ، تشكّل بعضها ، وبقيت فيها المنصوبات بصلاتها (أي بما وقع في حيّزها متعلّقا بها) ألفاظا تنتظر توجيه النّصب فيها ، وهي مهمّة الرّسالة السّفريّة (انظر المهيري ، 1993 ، دور الإعراب ، ص 55) .

I . 3 - القول والمثال

إن كان المثال قولاً تشكّل لفظه ككلّ قول معنى بفضل الإعراب ، فهو في حقيقته نحو أقوال القائلين ، لا قول حقيقي ، أي هو من حيث كان " انتحاء سمت كلام العرب " كان جمعا لأقوال مختلفة في قول واحد . وهو المعنى الأوّل في رأينا للقياس ، كما نتبيّنه من أسلوب الأوائل في كتابتهم النّحويّة قبل ابن السّرّاج خاصّة . فالمثال هو أن تقيس قول قائل على قول قائل ، لتبتدع على قياس الأقوال نحوها ، تجريه تمثيلا لها . فهذا هو المعنى الأوّل للقياس أسندت فعله الأخبارُ إلى عبد الله بن أبي إسحاق ، وهو شديد الوضوح في نحو الخليل على ما نقله سيبويه ثمّ

أبدع فيه ، بما أجراه من تمثيل (انظر في التّمثيل رأيا للكشو 1988 ، ص 17 ، 28) .

المثال ، بلغة العصر، معالجة اختباريّة للظّواهر الملاحظة في الواقع اللّغوي تقوم على استخراج المشترك من المادّة الخامّ ، بتجريد أقوال المتكلّمين من خصوصياتها الدّلاليّة المرجعيّة ، باستعمال معجم محايد ومحدود من الأسماء والأفعال الممثّلة للمعنى النّحوي الأدنى المشترك بين هذه الأقوال . نعني بالمعالجة الاختباريّة شبيه ما يكون في العلوم الطّبيعيّة من اقتطاع شرائح من الأنسجة تعالج بالعقاقير لتثبيتها أو تلوينها قبل وضعها تحت المجهر أو غيره من معدّات البحث . إلاّ أنّ المثال في الحقيقة منذ القديم يجاوز حدود هذه المعالجة إلى غايات وعمليّات نحويّة أخرى (انظر دور المثال في : Milner, 1989 . pp. 109 - 126) ذات صلة بما يسمّى عدّة التّجريب (م ن . dispositif , 136 - 141) إلاّ أنّ عدّة التّجريب عند نحاتنا قياس منطق زيد بمنطق عمرو لاستخراج منطق قائل مّا يكون تمثيلا لهما جميعا . ولا يكون القولُ شاهدًا إلاّ عند الحاجة إلى دعم المثال ، أو مجاوزته أو الاحتجاج على أمر في اللّغة .

إنّ المثال قطعة نحو في مخبر النّحويّ يقطع عنها الإعراب فتكون لفظا ، ويرجعه فتكون قولا ، فإذا استقامت قولاً جرّدها من لفظها فإذا بها استحالت أن تكون معنى ، إلاّ بلفظ آخر له معنى ، أي قولا مثالا آخر وهذا ما سنراه في الفقرة (I / 5) بعد توضيح المعنى .

I . 4 . المعنى

المعنى في النّحو العربي معان ، بل طبقات من المعاني : فالأوّل ما به يكون اللّفظ قولا وهو الإعرابُ ، كما بيّنّا . وهذا مذهب " جماعة من المحقّقين " ، حسب ابن يعيش (شرح المفصّل ج I / ص 72) ، ويعني بهم المتقدّمين كأبي عليّ الفارسي ، بدليل أخذه استدلال الجرجاني في

المقتصد على أنّ الإعراب معنى لا لفظ بأنّ الإعراب لو كان لفظا لكان قولك " حركات الإعراب " من باب إضافة الشيء إلى نفسه (المقتصد ص 99) . وابن هشام ، وإن كان في شرح شذور الذّهب يعرّف الإعراب تعريفا قريبا من تعريف من سمّاهم ابن يعيش بالمتأخّرين ، ويعني بهم أهل عصره ، (شذور الذّهب ، ص 50) ، فإنّ الإعراب عنده ، إن كان أثرا لفظيّا ، فهو أثر ذو معنى يحدثه العامل في المعمول . فبلفظ الإعراب يتحقّق معناه ، وبحدوث معنى الإعراب في لفظ القول . يكون القول لفظا ذا معنى ، لكنّ لفظ القول ، كما رأينا ، أقوالٌ كلمات ذات معان ، يطرأ على أواخر ألفاظها ألفاظ الاعراب ، وتعتري معانيها معاني الإعراب ، فتؤلّف ألفاظها مع ألفاظ الإعراب لفظ القول ، وتؤلّف معانيها مع معاني الإعراب معنى القول. وهذا معنى آخر .

لكنّ الأقوال ، إذا كان أحدها كلاما ، لم يكن إلاّ وهو " مفيد مقصود " (شذور الذّهب ، ص 44) والإفادة والقصد أن يكون فيه معنى عن خارج . فالكلام بإزاء هذا الخارج بين أمرين " إمّا أن يحتمل التّصديق والتّكذيب " احتمالا يقتضي حصول خارج في معنى القول لا في حقيقة الوجود، وإمّا لا يحتمل التّصديق والتّكذيب، " فإن احتملهما فهو الخبر... وإن لم يحتملْهما فإمّا أن يتأخّر وجود معناه عن وجود لفظه أو يقترنا. فإن تأخّر عنه فهو الطّلب ... وإن اقترنا فهو الإنشاء " ، " فكما انقسمت الكلمة إلى ثلاثة أنواع : اسم وفعل وحرف كذلك انقسم الكلام إلى ثلاثة أنواع خبر وطلب وإنشاء " (شرح شذور الذّهب ص 48، 49).

والكلام هنا " إنّما هو الكلام في اصطلاح النّحويين ، لا في اصطلاح اللّغويين ، وهو في اللّغة اسم لكلّ ما يُتكلّم به ، مفيدا كان أو غير مفيد " (ابن عقيل ، ص 15) أمّا في النّحو ف " يسمّى جملة ، والصّواب أنّها أعمّ منه ، إذ شرطهُ الإفادة بخلافها " (المغني ، ص 419) ،

إذ كلّ كلام جملة ، وليست كلّ جملة كلاماً إلاّ إذا استقلّت فلم تكن معمول عامل . فالأنواع الثّلاثة المذكورة في شذور الذّهب ، وهي الخبر والطّلب والإنشاء ، أنواع ومعان لمعان أخرى تشملها هذه الأنواع ، وهي " معاني الكلام " ، وهي أعلى الأنواع في معاني النّحو ، ولأجلها وضع النّحو ، فيما نقل الزّجاجي من أمر أبى الأسود وابنته لمّا أجرت الإعراب بما يدلّ على الطّلب وهي تريد الإنشاء (الإيضاح ، ص 89) . وإيّاها قصد ابن الخشّاب في بيانه لفائدة الإعراب ، وتمييز حركاته باختلافها بين التّعجّب والنّفي والاستفهام إذ لولاها " لالتبست هذه المعاني ، فلم يكن بين بعضها وبعض فرق في اللّفظ " (المرتجل ، ص 34) . وليس للعبارة " معاني الكلام " دلالة في النّحو ، غير ما ذكرنا . وليس ذكرها عندهم من البلاغة في شيء .

فالقول المثال كما حدّدناه في الفقرة السّابقة ، له معاني الكلمات المكوّنة للمعجم المختزل المستعملة ألفاظهُ في صنع الأمثلة ، كـ " قام " للفعل الدّالّ على حدث من صنف العمل ، و " كرم " للصّفة ، و " ضرب " للمتعدّي من الأحداث ، و " ظنّ " للقلوب ، وغير ذلك ممّا يمكن عدّه ، مع أسماء قليلة كزيد و " عمرو " و " هند " و " بشر " . وهذا معجم مختزل ممثّل لمعاني المعجم الأساسيّة ويغني عن ثراء الشّواهد وما ينجرّ عنها من تعقيد .

وللقول المثال ، إضافة إلى معاني الكلمات المكوّنة للمعجم المختزل ، معاني الإعراب من فاعليّة ومفعوليّة وإضافة ، وله المعاني الحاصلة من الصّنفين . فإذا كان القول جملة من صنف الكلام ، أي من صنف الجمل المستقلّة المفيدة بالقصد ، كان في صنف له معنى من " معاني الكلام " وهي معان نحويّة ، ذكرها كلّ النّحاة في النّحو ، وليست بلاغة ، وليست كذلك معاني برغماتيّة . لأنّ الخارج المعنيّ في كتب النّحو ، انّما هو محتمل الكلام ، لا المرجع الواقع في المكان المعيّن والزّمان المعيّن .

وأخيرا ، آخر المعاني : وهو الحاصل من كلّ هذه المعاني . وهو المعنى المقصود إذا تكلّم النّحويّ عن معنى الجملة مطلقا وعنده تنتهي حدود النّحو ، وفضل المثال أنّه يجمعها ويقصي ما زاد عليها . فإذا كان المثال شاهدا أي قولا مقتطعا من قول قائل ولم يكن " انتحاء أقوال " ، فحدّ معناه في النّحو حدّه لو كان مثالا ، وما زاد على هذا الحدّ ، فليس المقصود بالمعنى عند النّحاة . فالمعنى الخارج عن هذا الحدّ والمجاوز لخلاصة المعاني المذكورة أعلاه ، هو المعنى المتعلّق بخارج حقيقيّ ، والخارج الحقيقيّ مقام حقيقيّ . وهو غير المقام المشار إليه في معاني الأبنيّة النّحويّة . فهذا من " معاني الكلام " ومقتضياته . فالمثال لا يجرّد خلاصة معاني الكلام في معاني الإعراب ومعاني الكلام فقط ، بل يجرّد إضافة إلى معاني النّحو أنماطا واعتبارات مقاميّة .

هذه خلفيّة أخرى من خلفيّات التّمثيل الاختباري الذي يقوم عليه نصّ نحويّ من صنف هذه الرّسالة وغيرها ، وسنرى صدى هذا البيان في حينه .

لكن كيف نمثّل هذا المعنى العامّ دون لفظه ؟

I . 5 - تمثيل المعنى

تتّخذ بعض الدّراسات الحديثة سبلا في تمثيل المعنى توهم بأنّ له كينونة ذاتيّة ، من ذلك تمثيله بأساليب منطقيّة ، أو أساليب تبصيريّة أخرى كالرّسوم وغيرها . أمّا في القديم فإنّ التّمثيل يقع على صورة عفويّة باستعمال اللّغة نفسها ، على غرار ما يقع في المعجم : وهو أن تخبر عن لفظ مبتدإ به بألفاظ مشكّلة على صورة نحويّة مّا تعتبرها بمقتضى معنى العلاقة بين المبتدإ والخبر مؤدّية معنى اللّفظ المدخل تأدية المكافئ للمكافئ . فالصّورة المثلى هي :

معنى " أ " هو " ب " (ج ، د ...) .

لا تأخذ هذه التّأديّة أيّ بعد علميّ ، إذا كانت لا تتجاوز هذا المستوى العفوي المشترك بين العالِم وبين كلّ من يحتاج إلى تفسير قول بقول . الأمر مختلف إذا صارت تقليدا تحكمه القواعد . هذا ما لاحظناه بتتبّع الكتاب والنّصوص الواردة بعده . إن لم يكن من الممكن البسط ، فمن اليسير التّيقّن بتتبّع الحالات التي فيها يجعل النّحوي قولا ثابتا معنى لقول أوّل يربط بينهما بألفاظ من المجموعة {أي، معنى، بمنزلة، بمثابة ، كأن ... الخ} . ولاسيّما في الحالات المختلَف في معناها ، كما سنرى في فقرة مقبلة ، وهذا واضح في الكتاب كما تشهد به الفقرة التّاليّة (سيبويه ج III / ص 45) :

[ج0 " وتقولُ زرْني وأزورُك "] أي [ج1 " أنا ممّن قد أوجب زيارتك على نفسه "] ولم تردْ أن تقول : [ج2" لتجتمع منك الزّيارة وأن أزورَك "] تعني [ج3 " لتجتمع منك الزّيارة فزيارة منّي "] ولكنّه أراد أن يقول : [ج4 " زيارتك واجبة على كلّ حال"] ، [ج5 فلتكن منك زيارة "] .

وشكل هذه الفقرة :

ج0 أي ج1 ، لا ج2 تعني ج3 ، لكن ج4 فـ ج5 (= ج1 = ج0)

قد لا يجاوز تمثيل المعنى استبدال لفظ بلفظ ، ولكنّه في الأغلب من جنس الفقرة الماضية ، أي يقوم على تحليل هو في أغلبه استخراج لتضمّن من المعاني النّحويّة الواردة في العناصر، كتعويض الرّفع في " أزورُك " بجملة تؤدّي معناه وهو " قد أوجب " ، وتعويض الواو بمعناها النّحويّ المرفوض في التّأويل المختار " لتجتمع " ، أو كالزّيادة " على كلّ حال " لتمييز معنى الجملة عن الجملة " زرْني وأزورَك " ، وللتّعبير عن كون الجملة تؤدّي معنى مقابلا لمعنى الشّرط المتوفّر في هذه الجملة نتيجة نصب المضارع ، إذ هذه الجملة الواردة بنصب " أزورَك " ، فيها الواو بمعنى الفاء ، أو بمعنى قريب وهي التي معناها " ج2 " و " ج3 "

" لتجتمع منك الزّيارة وأن أزورَك " " لتجتمع منك الزّيارة فزيارة منّي " .

يختصّ تمثيل المعنى إضافة إلى الصّبغة التّحليليّة ، بوقوعه على صيغ مختلفة كما نلاحظ في المثال الماضي المأخوذ عن سيبويه ، وكما سنلاحظ في رسالة ابن هشام . وهذا مرتبط بخصيصة أخرى ، وهي أنّ المعنى الممثّل ليس معنى القول المحلّل في ذاته ، بل معناه الذي قصده المتكلّم ، متكلّم المثال ، لا متكلّم الشّاهد . فمتكلّم الشّاهد شخص من لحم ودم ، ومتكلّم المثال مثال أي جزء من تنظيم المقام .

I . 6 ـ المطابقة الاختباريّة والتّوجيه

إنّ توجيه الإعراب توجيها يحقّق التّطابق بين اللّفظ والمعنى ، عمليّة ينجزها النّحويّ . لكنّه يفترض أنّها من عمل المتكلّم " فالعمل من الرّفع والنّصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلّم نفسه لا لشيء غيره " (ابن جنّي الخصائص I / ص 110) . إذ لا يجوز أن يحدث المتكلّم لفظا مؤدّيا لمعنى دون أن يشكّل جملته إعرابيّا تشكيلا يحدّد العلاقات العامليّة ، أو معاني الإعراب المخوّلة للقول أن يؤدّي معناه (الخصائص ، I / ص 76) ينجرّ أنّ اللّفظ ، ليس الحقيقة الاختباريّة الوحيدة ، بل معناه أيضا ، وتوجيهه الإعرابيّ . فالنّحو من حيث هو معقول عن منقول ، فيه اللّفظ منقول عن الواقع اللّغوي ، والمعنى منقول عنه أيضا ، فكلاهما حقيقة تلاحظ في استعمال المتكلّمين . فليس المعنى في النّظريّة النّحويّة القديمة مستوى تأويليّا يُستخرج بتحليل اللّفظ ، بل مستوى تكوينيّ ، يكوّنه المتكلّم ويلاحظه الدّارس كما يلاحظ اللّفظ . فليست المطابقة بين اللّفظ والمعنى أن يجعل المعنى الذي يستخرجه من اللّفظ موافقا للّفظ ، بل المطابقة أن يكون وصفه موافقا للمعنى الذي أحدثه المتكلّم بتوجيه

الإعراب في الواقع اللّغوي ، وهو واقع مجسّد في " انتحاء المثال " لكلام العرب ، لا في كلام بعينه ، كما بيّنّا .

ليس من الفضول أن نؤكّد أنّ المعنى ، في كثير من النّظريات النّحويّة الحديثة ، مجرّد مستوى تأويليّ ، أي يقدّم على أنّه حقيقة تستخرج من معالجة المعطيات اللّغويّة ، وهو في أحسن الحالات تأويل تُسند نتائجه إلى مقاصد المتكلّم . وفي رأينا أنّ اعتبار المعنى حقيقة لغويّة كاللّفظ ، ومعطى اختباريًا قابلا للمعالجة ميزة في النّظريّة النّحويّة القديمة جديرة بالاهتمام . وجدير بالاهتمام أن ندرس تمثيلها في إطار دراسة شاملة للتّمثيل تنطلق من اعتباره مرحلة أولى في معالجة المعطيات ، كما بيّنّا (انظر رأيا آخر في اللّفظ والمعنى في كشو 1997 ص 37 ، 41) .

هذه بعض الخلفيّات النّظريّة والمنهجيّة استخرجناها من تمشّي الرّسالة ، حتّى نضع إجراء صاحبها في إطار " الثّقافة النّحويّة الفاعلة في تكوين النّص النّحويّ " ولا يطرح ابن هشام ما بيّنّاه في هذه الفقرات الستّ على مثل الوضوح الذي توخّيناه . فليس من شأن النّظريات القديمة أن تصف مناهجها . فهذه عادة سنّتها الابستمولوجيا الحديثة في العلوم اللّسانيّة .

II ـ الشّكل الإعرابيّ وتمثيل المعنى في المثال الأوّل

II . 1 ـ انتحاء المثال الأوّل لأقوال القائلين

ندرس خصائص توجيه الإعراب نحو تطابق اللّفظ والمعنى ، في المسائل السّفريّة ، اعتمادًا على المثال الأوّل خاصّة مبتدئين بالإشارة السّريعة إلى ميّزات التّمثيل فيه كما حدّدناها في الفقرات السّابقة ، والمثال هو :

(1) . فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار .

هذا المثال كلام (Phrase) ، أي جملة مستقلّة ، وله صيغة ومعنى . فأمّا الصّيغة فالاسمية نوعها ، وأمّا المعنى فنوعه الخبر . ولو اختار الفعليّة لكان الكلام أبسط . إلاّ أنّ الاسميّة أقوى في معنى الابتداء " ومعنى الابتداء التّنبيه " (المبرّد ، المقتضب ج IV / ص 126) ، إذ به تجلب السّامع إلى المبتدإ المتحدّث عنه " فإذا ذكرته ، فإنّما تذكره للسّامع ، ليتوقّع ما تخبره به عنه " (المرجع نفسه) . فهذه الصّيغة للكلام أقوى دلالة على معناه ، ومعناه خبر قائم على معنى آخر من معاني الكلام النّحويّ ، وهو النّفي .

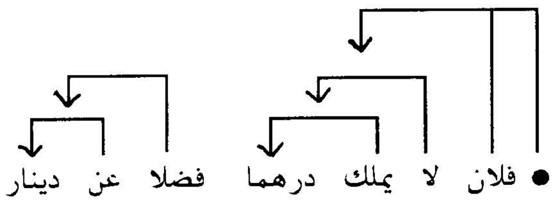
أمّا المنفيّ فهو " الملك ". ولاختيار هذا الفعل في صناعة المثال قصد ، يدرك بالنّظر في المعجم المختزل المستعمل في صناعة النّحو . فهذا لفظ يرد في معاني النّحو في أبواب كثيرة منها الإضافة وأهمّها ما يذكر في معاني اللام وتأتي في سياق معاني الاستحقاق والاختصاص (المغني ، ص 228 ، 229) وكلّ ما فيه معنى النّسبة ، أكانت على الحسّ ، أم كانت على العقل . والحسّ إلى النّفس أقرب ، والتّمثيل بامتلاك المال أوضح من التّمثيل بامتلاك الفضائل . فكان الدّرهم والدّينار أبلغ في التّعبير عن شيئين من صنف واحد قابلين لمقولة " الملكيّة " الأدبيّة والماديّة ، وقابلين لعمليّة المقارنة .

فالمثال خلاصة لأمثلة تنفي عن المتحدّث عنه (أو المخبر عنه) ، نسبة في معنى الملكيّة والاستحقاق والاختصاص ، وهو وإن شمل الماديّ من النّسب فهو ينطبق على امتلاك الفضائل في مثل " فلان لا يُضرّ بنملة فضلا عن إنسان " .

II . 2 ـ اللّفظ في المثال الأوّل والنّقص في معنى إعرابه

لو كان هذا المثال قولا بلا إعراب لكان لفظا ، كما بيّنّا ، إلاّ أنّ إعرابه ناقص . وليس النّقص في استعمال المتكلّم وسماع المخاطب ، مادام

المثال انتحاء أقوال حادثة بين النّاس بلا إشكال . إنّما النّقص في استيعاب النّظريّة للواقع . وقد يُخيّل لقارئ حديث غير متشبّع بأسرار الصّناعة ، أنّه إذا أتمّ ضمّ شفتيه وفتحها وكسر شفته السّفلى إلى أسفل ، قد أتمّ الإعراب . وليس من ذلك شيء . إنّما هو لفظ الإعراب ، لا معناه . فليس لدارس أن يتمّ إعراب المتكلّمين عمّا اختلجت به نفوسهم ، إذا لم يوجّه المعمول إلى عامله فأجرى التّعليق . وهو ما اصطلحنا عليه بالتّشكّل العامليّ . فإذا أجرينا هذا التّشكّل على الصّورة التّالية [1] تبيّنت لنا حدود اللّفظ في استكمال القول لمعناه :

(1 أ)


إذا عبّرنا عن العمل بسهم مبدؤه العامل ومنتهاه المعمول ، فخلوّ الجملة في وسطها من سهم رابط تبصير رمزيّ بخلوّها من معاني الإعراب من فاعليّة ومفعوليّة وإضافة ، لكنّ ابن هشام لا يثير القضيّة كاملة . فقضيّته لا تجاوز توجيه النّصب في " فضلا " .

معاني الإعراب الحاصلة في اللّفظ هو أنّ المبتدأ والخبر كلاهما مرفوع بالابتداء ، ورمزه هنا هو النّقطة . والعلّة في اختيارنا تشارك الإثنين في عمل الرّفع ، دون الآراء الأخرى (ن الأنباري، الانصاف ج I / ص 44 ، 50) أنّه المختار في شرح شذور الذّهب (ص 170) .

---

(1) نرمز لعمل العامل في المعمول بالرمز أ ب ولما كان المعمول تمام العامل في النظريّة النحويّة العربيّة فإنّ هذا العامل إذا عمل بدرجة ثانية في معمول ثان رمزنا لذلك بـ أ ب جـ . يجد القارئ التّفصيل في (الشريف ، 1993 القسم الرابع) . وهي رموز تختلف عن التّشجيرات البنويّة والتوليديّة وعن تويجات تنيار (Tesnière)

الواضح في الخبر أنّ الفعل يعمل النّصب في " درهما " وأنّ " لا " أداة نفي دخلت على الجملة بعد أن عمل بعضها في بعض حسب نظريّة المبرّد (المقتضب ا / ص 8) وتعبير سيبويه (ا / 235) . ولا أعلم أحدًا رفضها . فالسّائد أنّ السّلب يدخل على الجملة كاملة فتتحوّل عن الإيجاب (ا + ج| —› ا - ج|) ، ولا يدخل النّفي على الفعل قبل دخول الفعل على الفاعل .

لكن حسب المبيّن في (1 أ) ، إن كنّا نعلم أنّ " فضلا " تعمل في " عن دينار " ، أي في المركّب الإضافي (الحرفي) ، وأنّ " عن " تعمل في دينار ، أي في المضاف إليه (مجرورها) ، فإنّنا لا نعلم أنصب " فضلا " بالفعل يملك أم لا . لذا رسمنا المركّب من العامل والمعمول " فضلا عن دينار " ، وهو غير متعلّق بعامل . فهو محروم من المعنى الذي يأتيه من العامل . وهو وإن كان ذا معنى داخليّ لأنّه تامّ " بعمل بعضه في بعض " ، حسب تعبير سيبويه فهو غير موضوع على معنى يربطه ببقيّة الجملة ، ما لم نعيّن عامله . هذا مفاد إشارتنا في الفقرة (ا / 2) أنّ المثال المحلّل لفظ ذو معنى ناقص ، وليس لفظا بلا معنى .

هذا النّقص حاصل عندنا . لكن المستعملين للأقوال الممثّلة بالمثال (1) يفهم بعضهم بعضا ، فلا نقص عندهم في المعنى . فالمعنى موجود في الواقع وجود اللّفظ كما ذكرنا في الفقرة (ا / 6) .

II . 3 ـ تمثيل المعنى في المثال الأوّل

أكّدنا مرارا أنّ المعنى ، عند المستعمل كامل كما بيّنّا في الفقرة (ا / 4) . وأنّ المعنى النّحويّ يكتمل بإجراء معاني الإعراب في المعاني الأساسيّة للكلم لتكوين قول لا يستقيم كلاما مفيدا إلاّ بمعنى من معاني الكلام النّحويّة من خبر وإنشاء .

مثّل ابن هشام هذا المعنى الحاصل بأن حلّله ، كما تحلّل القضايا ، إلى معانيه المتضمّنة فيه ، كما بيّنّا في الفقرة (ا / 5) بمثال " زرْني وأزورُك " .

ولفظه كما ورد عنده هو :

(1 أ') أمّا قوله " فلان... دينار " فمعناه : " أنّه لا يملك درهما ولا دينارا وأنّ عدم مُلكه الدّينار أولى من عدم ملكه الدّرهم " وكأنّه قال " لا يملك درهما فكيف يملك دينارا " .

إذا رمزنا لكلّ قول من صنف الكلام بـ " ق " ورمزنا للاسم المركّب بـ " أنّ " بالرّمز " ن " ، فالصّورة العامّة للمعنى قدّم على الشّكل التّالي :

(1 أ') أمّا قوله " ق 1 " فمعناه " ن 1 " و " ن 2 " وكأنّه قال " ق 2 ". أو : معنى " ق 1 " هو " ن 1 " و " ن 2 "، وهو كـ " ق 2 " .

يبدو إذن أنّ الجملة المحلّلة ذات معنيين قد يكونان منفصلين انفصالا يجعل فهم أحدهما لا يلزم عنه فهم الآخر ، أو متكاملين يلزم أو يمكن أن يلزم عن فهم أحدهما فهم الآخر .

نرقّم المعنيين بـ (1 ب) و (1 جـ) كما يلي :

(1 ب) فلان لا يملك درهما ولا دينارا وعدم ملكه الدّينار أولى من عدم ملكه الدّرهم .

(1 جـ) فلان لا يملك درهما فكيف يملك دينارا .

الواضح من المقارنة بين (1 ب) و (1 جـ) ثمّ بينهما وبين (1 أ) ، أنّ الجزء " فلان لا يملك درهما " هو في الآن نفسه الجزء المشكّل في (1 أ) تشكيلا عامليّا متواصلا غير منقطع . والجزء المشترك بين (1 ب) و (1 جـ) . فهو إذن الجزء الذي لا خلاف في فهمه إعرابا فلا في فهمه معنى . وما بعده منقطع في التشكّل في (1 أ) ، ومختلف في فهمه بين (1 ب) و (1 جـ) وذلك أنّ (1 جـ) مركّبة بألفاظ تختلف عن ألفاظ (1 ب) وتتشكّل عامليّا تشكّلا مخالفا، وتحمل من معاني الكلام ما ليس

في قرينتها . هذا يؤكّد صحّة (1 أ) باعتبارها تمثيلا لقصد ابن هشام ، ويُشجّعنا على مواصلة البيان بإبراز بعض القواعد النّحويّة الشّكليّة المتضمّنة في قوله. ذلك أنّ (1 أ') وإنْ مثّلناها بـ (1 أ") ووضّحناها بـ (1 ب) و (1 جـ) ، فإنّها حسبما يتبيّن من (1 أ") غير متجانسة العناصر ، لكونها تشمل أقوالا من جنس الكلام والجملة ، وأسماء من جنس المصادر الصّريحة والمؤوّلة . وحسّنا أنّ ابن هشام ، رغم تعبيره ، يعالجها وكأنّ معنى الجملة المحلّلة متجانس العناصر . لذا نحاول في ما يلي تمثيل " تمثيله للمعنى " على صورة رمزيّة . وسنحاول تبرير تصرّفنا بقواعد من النّحو لا يشكّ المتدرّب على فنون الصّناعة أنّ ابن هشام قصدها ، وثناه عن ذكرها أنّها مختزلات معهودة للجمل .

II . 4 ـ التّمثيل الرّمزي لمعنى المثال الأوّل (1 ب)

إنّ (1 ب) حسب تعبير النّحاة كلام . والكلام في تصنيف الأبنيّة عند النّحاة العرب نوع ينضوي تحت جنس الجملة ، فهي الأعمّ وهو الأخصّ ، إذ كلّ كلام جملة وليست كلّ جملة بكلام . فشرطه الإفادة بخلافها . ونتيجة هذا الشّرط حسن السّكوت عليه . وعلامة السّكوت في الرّموز العصريّة هو (#) ، وهو علامة الاستقلال إذ استعمل للجملة . وكثيرا ما اختار ابن هشام تسميّة الكلام بالجملة المستقلّة لأنّ الجملة إذا استقلّت كانت كلاما. وهو شأنه في هذه الرّسالة . فلا نجاوزه إذا رمزنا للجملة الواقعة كلاما بـ |# ج #| . وقد نحذف علامة السّكوت تخفيفا .

والجملة إسناد . والإسناد معنى له لفظ به يعبّر القائلون . وكل ما كان على معنى جاز لفظه على أبنيّة مختلفة . والأصل في الإسناد بناؤه على جزءين . وعلى هذا الوجه جرى لفظه . وما كان معناه الإسناد ولم يجر على لفظين وإن تقديرا ، فليس إسنادًا أصليّا ، ولولا اعتبار اللّفظ لكان التّمييز بين الإسناد والحمل لغوا ، ولما اختار النّحاة والمناطقة الفرق

في المصطلح . ذلك أنّ الإسناد من باب الجملة، والحمل من باب القضيّة . والجملة قول يؤتى معناه من لفظه . أمّا القضيّة فقول معتبر بمعناه دون لفظه . وقد يكون اللّفظ على غير لفظ الإسناد ومعناه قضيّة ، كالإضافة اللّفظيّة معناها إسناد وليست إسنادًا أصليّا . وكلّ ما كان إسنادًا ولم يكن أصليّا فمُجراه على الصّفات والمصادر والظّروف والحروف . وجميعها مختصرات تغنيك عن الإسناد ، ولا تقف دون الرّجوع إليه . (انظر الرّضيّ ، شرح الكافية ج I / ص 32 ، 33) .

إذا اعتبرنا ، أو بالأحرى ، لم نهمل في اعتبارنا ، أنّ ابن هشام نحويّ كبير ، ويجيد " الصّناعة " ، ويعرف دواخلها ، فليس من الافتراض في شيء أن نرى في اختزالاته الإسناديّة جملا مقصودة في المعنى دون اللّفظ ، أرسلها على وجه التّأليف دون التّحليل ، حسب قواعد النّحو .

من قواعد النّحو أنّه يجوز في العطف حذف العامل والاكتفاء بعطف المعمولين على سبيل الاشتراك في العامل ، كما يجوز تكرارُه عند الحاجة إلى التّأكيد أو غيره ، وذلك دون تغيير المعنى .

إذا رمزنا للعامل بـ " عا " وللمعمول بـ " مع " و " للعمل في ... " بالعلامة " x " فالقاعدة هذه ضرب من ضروب التّكافؤ بين الأبنيّة ونعبّر عنها بـ :

قا 1 = عا 1 .(مع 1 + مع 2) ● <—> ● (عا 1 x مع 1) + (عا 1 x مع 2) .

وهي قاعدة متضمّنة في باب عمل الحروف غير المختصّة ، وصريحة في باب العامل في المعطوف . وأوّل صياغة واضحة لها في تاريخ النّصّ النّحويّ واقعة في كتاب الأصول لابن السّرّاج (انظر ج II / ص 69) .

بمقتضى هذه القاعدة يكون معنى (1 ب) التي هي " فلان لا يملك درهما ولا دينارًا " هو نفسه لو قال " فلان لا يملك درهما ولا يملك دينارًا " .

ومن قواعد النّحو أيضا أنّ المصدر الصّريح والمصدر المؤوّل اسمان واقعان على معنى واحد ، وأنّ الفعل مع معموله يعبّر عنه باستبدال الفعل بالمصدر بفضل دلالة الحدث ، وأنّ الإسناد إذا كان اسميّا فالتّعويض يقع بمصدر " كان " ، وأنّ الجملة إذا كانت سالبة في حيّز حرف من حروف النّفي ، جعل المصدر مضافا إليه في حيّز المصدر " عدم " .

إذا رمزنا للموصول بـ (أن) جاعلين القوسين ـ حسب العرف ـ علامة على إمكان الاستغناء عنه في بعض المواضع ، وكذلك في ما يخصّ النّفي (-) والمصدر الدّالّ عليه (عدم) فلنا القاعدة التّقريبيّة التّاليّة :

قا 2 = [(أن) (ـ) ج] * <—> * (عدم) + مصدر

هذه القاعدة الثّانيّة قاعدة تأليفيّة لقواعد مشتّتة وردت في كتب النّحو وأحسن جمع لها ، في رأينا ، ما وضعه في العصر الحديث عبّاس حسن في النّحو الوافي (انظر ج I / ص 416) .

نزعم اعتمادا على هذه القواعد أنّ المعنى الذي يقصده ابن هشام بـ (1 بُ) المذكورة أعلاه يمكن التّلفّظ به على الصّورة التّاليّة :

(1 ب') فلان لا يملك درهما ولا يملك دينارًا و (أنّه) لا يملك دينارا أولى من (أنّه) لا يملك درهما .

وهو تلفّظ وإن تميّز بصفاء التّعبير عن المعنى المقصود فإنّه لا يجوز من بليغ . فهذا ما ثناه عن ذكره . أمّا القواعد فقد ثناه عنها شيوعها في ثقافة العصر ، وكثرة استعمالهم لها في استخراج القضايا المنطقيّة في الفلسفة والكلام والفقه والتّفسير والنّحو .

إذا طبّقنا هذه القواعد فمعنى الجملة " فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار " مركّب من جملتين فقط هما :

(11) لا يملك فلان درهما

(12) لا يملك فلان دينارًا

تدخل الجملتان في علاقات نحويّة تقوم على العطف والتّفضيل من صنف ما ذكرناه أعلاه في (1 ب) . ونعيده على صورة جملة فعليّة كما يلي :

(13) لا يملك فلان درهما ولا يملك دينارا و(أن) لا يملك الدّينار أولى من (أن) لا يملك درهمًا .

إذا عبّرنا عن الجملة (11) بـ (ـ ج$_1$) ، والجملة (12) بـ (ـ ج$_2$) تحصّلنا على التّمثيل الرّمزي التّالي :

(14) | - ج$_1$ | و | - ج$_2$ > - ج$_2$ - ج$_1$ | .

وهو تمثيل يقوم إضافة إلى دالّة الجمع ، على الدّالّة | < | الدّاخلة في نظام العلاقات . وهذا أمر يستحقّ التّعليق .

إذا تركنا جانبا ما يؤكّده بعض الدّارسين من أنّ المنطق العربي ، في عصر ابن هشام ، قد انفتح على منطق العلاقات (فاخوري 1981 ، ص 99) . لعدم اتّصال القضيّة بالنّحو اتّصالا مباشرا ، فلا يمكن أن نغفل ما يؤكّده البعض الآخر (Libera 1993, p 87) من أنّ النّحاة سبقوا المناطقة في إدراك العلاقات حسب تحليله لمناظرة السّيرافي ومتّى .

ثمّ إنّنا إذا علمنا الحركة الثّقافيّة التي سعت ابتداء من الغزالي خاصّة، إلى التّقريب بين المنطق والعلوم النّقليّة ، فإنّنا لا نستبعد أنّ ابن هشام باعتباره نحويّا كبيرا لا يجوّز لنفسه أن يقدّم للمفسّرين والفقهاء نظاما نظريّا أضعف من نظام المناطقة .

II . 5 ـ التّمثيل الرّمزي لـ (1 جـ)

أمّا المعنى (1 جـ) ونعيده هنا للتّذكير :

(1 جـ) لا يملك درهما فكيف يملك دينارًا

فمن الواضح أنّه يتركّب من | - ج1 | ، ومن جملة ثانية استفهاميّة ، تختلف عن إثبات ملك الدّينار | ج2 | وعن نفيه | - ج2 | . فهي ظاهريّا مخالفة لـ (12) لقيامها على الاستفهام لا التّقرير .

لا شكّ ، هنا أيضا ، أنّ ابن هشام يواصل موقفا ورد عند سيبويه وهو إدراج النّفي والاستفهام في صنف واحد سمّاه غير الواجب (الكتاب I / ص 145) . فقد بنى في كتبه مبحث الفاء السّببيّة ومبحث الحصر على فكرة شيخ النّحاة . وهذا ما صرّح به في أبسط كتبه (شرح شذور الذّهب، ص 239 ـ 240). فالاستفهام كالنّفي غير موجب. وهذا ما يخوّل للاستفهام أن تعوّض أداته أداة النّفي في الحصر ، وأن يفيد الإنكار ، أي معنى النّفي .

هذا ما يبرّر أنّ ابن هشام قدّم (1 جـ) وكأنّها عطف بين (11) و (12) . إذا رمزنا للاستفهام بـ | ± ج2 | في مقابل إثباتها | + ج2 | ونفيها | - ج 2 | أنتجنا التّكافؤ التّالي بين (12) " لا يملك فلان دينارًا " والجملة " كيف يملك دينارًا " :

(15) | - ج2 | <——> | ± ج2 | .

وإذا علمنا أنّ الفاء تفيد علاقة السّببيّة (مغني اللبيب ، ص 175) ، وأنّ السّببيّة تفيد أنّ ما قبلها إذا كان ما بعدها ، فإنّ الفاء في (1 جـ) قابلة للرّمز | ——> | فيكون تمثيل | 1 جـ | رمزيّا هو (16) :

(16) | - ج1 | ——> | ± ج2 | .

II . 6 ـ فائدة التّمثيل الرّمزي

الخلاصة أنّنا إذا انطلقنا من لفظ المثال الأوّل باعتباره قولا خاليا من المعنى ، جاعلين له الرّمز ا ج0 ا واعتبرناه شرطا لحصول المعنى، بحيث إذا كان اللّفظ كان معناه ، وإذا رمزنا للعبارة " كأنّه " بعلاقة تقريب ≃ ، فاعتمادًا على (14) و (16) الماضيتين نرمز للعلاقة بين لفظ المثال ومعناه على الصّورة التّاليّة :

(17) ج0 ——> (– ج1 و – ج2) و (– ج2 > – ج1)

ج0 —> (ج1 —> ± ج2) .

تمثّل (17) محور النّظر في تطابق اللّفظ والمعنى .

ما هي الفائدة من هذا التّمثيل ؟

إنّ التّمثيل الرّمزي ، إضافة إلى كونه وسيلة بصريّة للمحافظة على الدقّة في التّعبير العلمي ، منهاج متّبع في تاريخ العلوم الشّكليّة . هذا ما فعله لوكازوفتش وبوكنسكي (Bochenski, Lukasiewicz) مع منطق أرسطو (Blanché, 1970, pp 8-9) ، وفاخوري مع المنطق العربي ، وهذا أيضا ما اتّبعه رشدي راشد، وغيره، في تمثيل الرّياضيّات (Rashed, 1997, II / p 17) فهذا التّمثيل باعتباره " لغة " حديثة في العلم تخالف أسلوب القول القديم ، وسيلة جيّدة لقيس العلم القديم بعد تمثيله تمثيلا حديثا . والأحسن في النّحو العربي ، لقياس قيمته ، أن يمثّل على صورة غير بعيدة عن المتّبع في تمثيل علومهم الأخرى كالمنطق والرياضيات وعلم الفلك .

لقد مثّل المنطق في العلوم القديمة المنهج العلمي للوصول إلى الحقيقة . وكانت وظيفته شبيهة بالرّياضيّات في العصر الحديث . فقد كان مثلها يُستغلّ في تحقيق الصّرامة العلميّة ، مع اعتبار خصوصيّات المادّة

المدروسة دون إهمالها . فليس من الصّحيح أنّ النّحاة في العصور المتأخّرة أسقطوا المفاهيم المنطقيّة على الوقائع النّحويّة الطّبيعيّة بدون تمييز بين " المنهج ومفاهيمه " وواقع " الظواهر المدروسة " . فقد كان للمنطق ومفاهيمه دور المنهج المراقب لصرامة الصّياغة العلمية في وضع الحدود المعينة على " تصوّر " العناصر النّحويّة ، وفي إجراء التّمشّي الكفيل بإقرار قواعد " تصدّقها " المعطيات . إنّ المنهج المنطقي القاضي بأن يشمل الحدّ كلّ العناصر ، وبأن تستوعب الصّياغة الوقائع حتّى " تصدّق "، منهج موضوع عندهم لبلوغ المطابقة الاختباريّة لا الخروج عنها . وهذا لا يمنع انزلاق المنهج نحو الإسقاط النّظري ، فهذا وارد حتّى الآن والأمثلة اليوم كثيرة في العلاقة بين الفيزياء الفلكيّة والرّياضيّات . فمن النّزاهة ألاّ نسرع إلى التّعميم ، ثقة في علماء يميّزون بوضوح بين الصّناعتين : صناعة النّحو وصناعة المنطق . ومن المفيد أن نعبّر رمزيّا عن صرامتهم التّعبيريّة التي وضعوا لها قواعد في الصّيّاغة مراقبة أشدّ المراقبة ، لاستخراج ملامح النّظريّة النّحويّة في فترة تحوّل " في الثّقافة العلمية الإنسانيّة " .

III . دور الإخلال بالمعنى في دحض التّوجيه الإعرابي

III . 1 ـ أهميّة الدّحض

من مظاهر الصّرامة في تحديد التّوجيه المناسب إلى إحداث التّطابق اللّفظي المعنوي على صورة تحقّق المطابقة الاختباريّة ، أو تصديق القاعدة بجعلها موافقة للفظ المثال ومعناه كما حدّد في الفقرتين (2/2) و(3/2) ، أن استعرض ابن هشام تأويلين مختلفين للتّوجيه الإعرابي ، قبل تقديم رأيه ، أحدهما للفارسيّ والآخر لأبي حيّان . وليست الصّرامة في طريقة الاستعراض والنّقد ذاتها فقط ، بل هي بالخصوص في منهج الدّحض .

أهميّة هذا البحث أنّه في الآن نفسه يعين على تصوّر المنهج والمفهوم. إنّه من ناحية يقرّ دور التّطابق بين اللّفظ والمعنى، باعتبارهما حقيقتين اختباريتين في تكذيب هذا التّوجيه أو ذاك. وكأنّ التّوجيه مجرّد افتراض علمي في مقاربة الوقائع، وهو من ناحية أخرى يجلو عن مفهوم الإعراب صدأ لازمه دهرا بسوء الفهم.

غرض هذا المبحث أن نرى بوضوح أنّ اللّفظ المعمول وعلاماته منطلق اختباريّ يقدح مجريات البحث عن خيط العلاقة الرّابطة بين هذا المعمول وعامله، باعتبار هذا العامل مصدرا لطاقة معنويّة تنتقل بين أجزاء التّركيب لتحدث معنى بعينه دون غيره، بحيث أنّ إصابة المعنى كالمصباح الشّاهد إذا اشتعل كان علامة على حسن الرّبط، وإذا انطفأ كان العلامة المكذّبة لما اعتبرته من مصادر نقل المعنى في جهاز الجملة.

إنّ تكذيب الفارسي وأبي حيّان، رغم بساطة النّصّ الذي اخترناه، شاهد مهمّ على الدّرجة العلميّة التي بلغها النّحو العربيّ في تعامله صوريّا مع المنهج المنطقي القديم. وذلك قبل الفترة التي سمّيت في تاريخ العلوم بالثورة الغليليّة.

III . 2 - توجيه الفارسي وضعف التّعليق المباشر عن استيعاب المعنى

يقوم توجيه الفارسي على تقدير أصل للمثال الأوّل تكون بمقتضاه |فضلا ...| مفعولا مطلقا لفعل محذوف كما يتبيّن ممّا يلي:

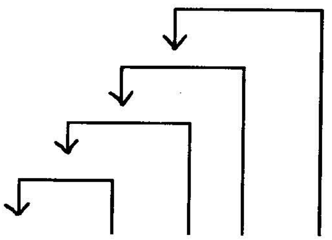
(18) الأصل المقدّر : لا يملك درهما يفضل فضلا عن دينار

حــذف : ∅

(18') الفرع المنجز : لا يملك درهما ∅ فضلا عن دينار

إنّ الفرع المنجز (18') يختلف عن الجملة (1) في أمرين : أوّلهما أنّ (18') تحتوي على موضع لا لفظ له في (1) ، والموضع كما قدّمناه معتبر معنى منذ الخليل ، وهو موضع شاغر ، إلاّ أنّه بفضل الأصل المقدّر (18) مملوء بمعنى الفعل " يفضل " العامل في " فضلا " . وبمقتضى ما يكون لـ (18) من تشكّل إعرابي تصبح (18') مرشّحة لأن تكون قولا لا لفظا وأن تكون صالحة لتحقيق التّطابق اللّفظي المعنوي . أمّا الأمر الثّاني فإنّ (18') خلافا لـ (1) الممثّلة بالتّشكّل العاملي (1 أ) المذكور في الفقرة (2/II) تستغلّ في تأديّة المعنى باعتبارها بنية ممثّة لبنية أخرى .

بيد أنّ تأويل المثال (1) بالزّوجين (18 ، 18') ، يجعل الفرق بين التّشكّل الإعرابي (1 أ) ، وتشكّل أصله المقدّر فرقا ضئيلا كما يتبيّن من المقارنة بين (1 أ) و (18 أ) التّالية فالفرق لا يجاوز التّعليق بـ " درهما " وهو أمر ممكن في (1 أ) :



(18 أ) | فلان لا يملك | درهما | o فضلا عن دينار | | |

فالجملة ، حسب هذا التّمثيل ، فيها | ∅ فضلا عن دينار | تقع تحت تسلّط " درهما " الواقعة تحت " يملك " كما يتبيّن في (1 أ) . وهذا يعني أنّ معناها ، لا يجاوز ، حسب ابن هشام المثال (19) الممكن تمثيله رمزيّا بـ (19') :

(19) فلان لا يملك درهما يزيد زيادة عن دينار

(19') - ج$_1$ ⊂ | يفضل فضلا ... |

وهو تشكيل يخالف (17) المثّلة للمعنيين (1 ب) ، (1 جـ) اللذين اعتبرهما ابن هشام معنى للمثال (1) . وذلك أنّنا إذا حلّلناه إلى جملتين ، فإنّنا نجد إضافة إلى [- ج 1] جملة تقريريّة إثباتيّة ثالثة [ج 3] هي " يزيد الدّرهم زيادة عن دينار " . هذه الجملة الثّالثة تقع في حيّز " درهم " من الجملة الأولى ، أي داخلها كما نتبيّن من تكرار [19'] على الصّورة التّالية :

(19") [- ج$_1$ ⊂$^+$ ج$_3$]

إنّ الجملة في هذه الحالة معرّضة إلى أن تدلّ على أحد المعنيين التّاليين حسب إعراب [يفضل فضلا ...] نعتا أو حالا :

(20 أ) [فلان لا يملك [درهما يتّصف بكونه يفضل فضلا عن دينار]]

(20 ب) [فلان لا يملك [درهما وهو - أي الدّرهم - يفضل فضلا عن دينار]]

وذلك أنّ المعنيين لا يقتضيان المعنى (12) وهو عدم ملك الدّينار ، بل يقتضيان أنّ متكلّما مّا جعل الدّرهم يفضل الدّينار .

ولا يصلح الأمر بترك التّقدير (18 ، 18') ، لأنّ عدم التّقرير يستدعي تعليق [فضلا ...] مباشرة بالدّرهم وهو تعليق لا يكون حسب أبي حيّان الأندلسي ، نقلا عن رسالة ابن هشام ، إلاّ إذا اخترنا الأصل (21) أو الأصل (22) ، حسب ميلنا إلى إحدى النظريّتين الكوفية أو البصريّة :

(21) التّأويل الكوفي : الأصل المقدّر : لا يملك درهما فاضلا عن دينار

↓ تحويل إلى مصدر :

الفرع المنجز : لا يملك درهما فضلا عن دينار

(22) التّأويل البصري : الأصل المقـدّر : لا يملك درهما ذا فضـل عن دينار

↓ ↓

حذف مع تعديل : Ø

الفرع المنـجـز : لا يملك درهما (Ø) فضلا عن دينار

وهما تأويلان يرفضهما أبو حيّان ، حسب ما نقل ابن هشام ، ولا يختلفان عن المعنى (20) .

بنـاء على مـا مـرّ وباعتمـاد (11 ، 12 ، 13 ـ 17) انطـلاقـا من (1 ب ، 1 جـ) ، ينهي ابن هشام رأيه في توجيه الفارسي بقوله :

" فـهـذا منتهى القـول في توجيه إعـراب الفارسي وأمّا تـنزيله على المعنى المـراد فعسير " ص 123.

III . 3 ـ توجيـه أبي حـيّان والصّـورة المنطقـيّة لتـسلّط النّفــي

قام توجيه أبي حيّان على تأويل يقوم على تسلّط النّفي الوارد في المثال الأوّل . والمرادُ بالتّسلّط ما نسمّيه اليوم بمدى النّفي (Portée de la néga-tion) ، وهو ما نلاحظه من فروق بين الجمل التّاليّة :

(23) أ ـ لم يكتب زيد رسالة ، بل كتب قصّة .

ب ـ لم يكتب زيد رسالته ليلا ، بل صباحا .

جـ ـ لم يكتب زيد رسالة حبّ ، بل قصّة .

د ـ لم يكتب زيد رسالة حبّ ، بل رسالة عاديّة .

هـ ـ لم يكتب زيد رسالته ليلا وهو يبكي ، بل كتبها وهو يضحك .

ففي هذه الأمثلة ، وبالاستعانة بالرّائز " بل " . نلاحظ أنّ النّافي لا يمتدّ إلى كل العناصر ، بل يصيب نسبة من نسب الجملة .

يبدو ، من كلام ابن هشام ، أنّ للنّحاة تصوّرا واضحا عن هذا المفهوم ، يجاوز الوعي بوجود المدى إلى معالجة تقوم على تكوين مقابلات بين الجمل السّالبة وما يناظرها ، أو يكافئها معنى .

انطلق أبو حيّان حسب ابن هشام من إمكان تسليط " النّفي على المحكوم عليه بانتفاء صفته " (الرّسالة ، ص 123) . ومثاله فهم النّفي على أنّه حكم بعدم عاقلية الرّجل في الجملة :

(24) ما قام رجل عاقل

إذا كانت الجملة (24) نفيا للجملة (25) الموالية ، حسب ما سنّه المبرّد أي نفيا لنسبة الفعل إلى الفاعل الموصوف (وهو محتوى رمزنا لنفي | + ج | ب - | - ج | الممكن قراءتها | لا ج | حسب ما اعتاد القدماء) :

(25) قام رجل عاقل

فإنّ (24) بطبيعة الحال ، لا تكون عند أبي حيّان نفيا للجملة (26) :

(26) قام رجل غير عاقل (يقول المناطقة : لا عاقل) .

مادام المنفيّ نسبة القيام إلى رجل موصوف بأنّه عاقل ، لا نسبة القيام إلى الرّجل مطلقا ، ولا نسبة القيام إلى غير العاقل .

هذا المعنى في تسلّط النّفي (أو مداه) هو ما جعل معنى (24) جملة تنتسب إلى شكل نحويّ آخر تمثّله (27) حسب أبي حيّان في ما ذكره ابن هشام :

(27) لا رجُلَ عاقل فيقومَ

وهو شكل نحويّ نادر ومعقّد، إذ يقوم على استعمال الفاء السّببيّة، وهي قليلة ، ويقوم على شرط نادر من شروط نصب الفاء ، وهو

النّصب بالفاء بعد النّفي ، ثمّ اختار من النّفي أقلّ ما يكون منه مع الفاء وهي النّافيّة للجنس .

إن كنّا نؤكّد النّدرة فليس أنّنا نساير الظّافرين بما يسمّونه " تمحّل النّحاة " . ذلك أنّ اختيار النّادر في الاستدلال اختيار ذو قيمة منهجيّة ، إذا كان القصد منه مثلا اختيار قدرة النّظريّة على التّكهّن بالظّواهر قبل ملاحظتها ووضعها . ولاسيّما في عصرنا هذا ، ومنذ استحدث - كما يظنّ البعض - تشمسكي هذا التّمشّي في اللّسانيّات على غرار ما يقع في الفيزياء ، وغيرها من العلوم الصلبة ، لإقرار بعض المبادئ في النّحو الكلّي أو بعض الظّواهر كظاهرة الفجوات الطّفيليّة (- Rouveret, 1987, p 8 Chomsky, 1987, p 122, 173) . بل نؤكّد النّدرة لكونها دليلا على ما زعمناه من كون النّحاة يؤدّون معاني الأقوال بمعاني أقوال أخرى تأدية مقصودة ذات صلة بمفهوم المعنى النّحويّ عندهم . فليست الجملة (27) تأدية عفويّة لمعنى (24) ، بل تأدية مبحوث عنها ، ومقنّنة بتمشّ منهجي واضح مسيّر بنظريّة نحويّة ذات أبعاد تطبيقيّة في معالجة النّصوص الأدبيّة بحثا عن معناها ، والنّصوص الشّرعيّة احترازا من الخطإ في فهم أحكامها .

والدّليل على ما تقدّم ، ما نقله ابن هشام من حرص أبي حيّان على تعميم ما سمّيناه في أطروحتنا بتشارط الجمل ، حسب المبيّن في الأزواج التّمثيليّة التّاليّة (28 - 31) ، حيث (أ) شاهد و (ب) معناه المشارط له على غرار (27) بالنّسبة إلى (24) :

(28) أ - على لاحب لا يهتدى بمناره

ب - لا منار لهذا الطريق فيهتدى به

(29) أ - ما لأنيس به حسّ

ب - لا أنيسَ به فيكونَ له حسّ

(30) أ ـ فما تنفعهم شفاعة الشّافعين

ب ـ لا شافعَ لهم فتنفعَهم شفاعته

(31) أ ـ لا يسألون إلحافا

ب ـ لا سؤالَ فيكونَ إلحافا

إن صحّت التّأويلات في الأمثلة الزّوجيّة الماضية ابتداء من (24 ، 27) ، إلى (31 : أ ، ب) فالقياس يقتضي أن يكون معنى المثال (1) مخالفا لـ (1 ب ، 1 جـ) ، وللتّمثيل الرّمزي (17) . فالأصلح أن يكون على الشّكل :

(32) أ ـ | | لا + م اسمي + (...) | + فيفعَلَ (...) |

ب ـ لا درهمَ يملكه فيفضُلَ عن دينار

إلاّ أنّ الصّيغة الواردة عند ابن هشام هي :

(33) لا يملك درهمًا فيفضُلَ عن دينار

وهي صيغة لا تختلف جوهريّا ، من حيث البنية ، عن (19) فهي تتكوّن من | ـ ج 1 | " لا يملك درهمًا " وعلى نوع كلاميّ من | ج 3 | " يفضلُ فضلا عن دينار " إلاّ أنّ | ج$_3$ | في المثال (33) وردت على خلاف ('19) غير مثبتة إثبات تقرير، أو غير واجبة ، كما يقول سيبويه ، فقد كانت دالّة على الإمكان الذي اخترنا له الرّمز | ± ج | لذا فشكل (33) هو :

('33) | ـ ج$_1$ $\subset$ ± ج$_3$ |

إنّ الشّكل ('33) هو المسيطر على المثال (27) " لا رجل عاقل فيقوم " المقدّمة على أنها معنى (24) " ما قام رجلٌ عاقل " .

إذا تناولنا الجملة (24) قبل نفيها ، بأسلوب حديث على غرار ما يكون عند المناطقة ، قلنا إنّها تقتضي " وجود رجل عاقل بحيث هذا الرّجل موضوع محموله قيامه " وهو ما يرمز إليه بـ " ∃س ، س (رجل) ، س (قام) " . وإذن فالنّفي لما كان نفيا لوجود جنس الرّجل فالمنجرّ عنه بالضّرورة امتناع القيام . لامتناع جنس الممكن من أفراده القيام .

من الواضح إذن أنّ (33') تشكيل رمزيّ نحويّ قابل للتّرجمة إلى الكتابة المنطقيّة ، وأنّ (27) " لا رجل عاقل فيقوم " بناء على ذلك إذا عبّرنا عنها بالتّعابير الحديثة فإنّنا لا نبالغ ولا نجازف إذا سمّيناها الصّورة المنطقيّة لـ (24) . إذن فـ (33) " لا يملك درهما فيفضل عن دينار " بالنّسبة إلى المثال (1) معنى مشكّل ، أو صورة منطقيّة ، حسب تعبير النّحاة التّوليديين حديثا .

III . 4 ـ إخفاق أبي حيّان في " تنزيل الإعراب " على المعنى

لمّا كانت الجملة (33) جملة حقيقيّة تؤدّي . في رأي أبي حيّان ، معنى الجملة (1) ، وإن كان التّعبير عنها لابن هشام ، فإنّها مبدئيّا من حيث هي جملة تؤدّي معنى قابلا للتّأديّة بجملة أخرى تختلف عنها وعن (1) ، ولكنّها تحمل نفس المعنى تقريبا ، إذ علينا ألاّ نغفل عن مبدإ النّحاة المقرّ لكون " التّغيّر في اللّفظ مؤذنا بالتّغيّر في المعنى " .

من المستقرّ في النّحو العربي ، منذ سيبويه ، أنّ الجمل المركّبة بالفاء السّببيّة تقبل نظريّا ، إذا حذفت منها الفاء ، جزم الفعل الذي كان منصوبًا بها . والجزم عندهم في معنى الجزاء . فيمكن للجملة نفسها أن يُعبّر عنها بتركيب ينتسب إلى عائلة {إنْ ...} . لذا يقول صاحب الكتاب في تفسير الجملة " ألا تقع الماء فتسبحَ " : " والمعنى في النصب أنّه يقول

إذا وقعت سبحت " (الكتاب ج III / ص 34) ، كما يقولُ في " حسبته شتمني فأثبَ عليه " إنّها في معنى " لو شتمني لوثبت عليه " ... " إذا لم يكن الوثوب واقعا " (ج III / ص 36) .

إذا صحّ هذا فإنّ (33) شكل رمزيّ قابل للقراءة الشّرطيّة . وهذا ما أفاده ابن هشام عن أبي حيّان إذ جعل معنى (33) حاملا لبنية [إذا ...] اعتمادا على الفاء ونصبها، كما جعل " لا " بمعنى الفعل الدّالّ على النّفي حسب القاعدة (34) التّاليّة المكوّنة مع تطبيقها (35) الجملة (36) انطلاقا من (33) :

(34) حرف <——> ففا (فعل + فاعل)

(35) لا <——> انتفى (أنفي)

(36) إذا انتفى ملكه للدّرهم كان انتفاء ملكه للدّينار أولى .

وإذن فمعنى (27) التي هي معنى (24) في الحقيقة هو (37) التّالية ومعنى (33) إذا دقّقناه فهو (38) :

(37) إذا لم يكن رجل عاقل لم يكن قيام منه

(38) فلان إذا لم يملك درهما لم يكن منه فضل عن دينار .

إنّ ابن هشام ، وإن لم يصرّح بعيوب هذا التّأويل ، فإنّه اعتمادًا على عدم قبوله للمعنى الظّرفيّ الشّرطي (38) عن (33) ، يكشف عن وعي حادّ بوجوب الصّرامة في اشتقاق القول المعبّر عن المعنى بوسائل الإعراب. فـ (38) لا توافق في شيء [- ج1] المذكورة عندنا في (11). وهي " لا يملك فلان درهما ". فهذه وإن كانت غير واجبة ، حسب تعبير سيبويه ، فهي تقرّ بعدم الملك في حين أنّ (38) تجعله إمكانا ظرفيّا، وشرطا زمانيّا غير حاصل بالضّرورة والفعل . وهذا يكشف أنّ " لا يملك درهما " الموجودة في (33) غير واجبة وجوب الجملة المجانسة لها

لفظا في (11)، وخاصّة في (13) الممثّلة رمزيّا بـ (17). وذلك لكونها في سياق الإمكان المعبّر عنه بالفاء السببيّة والنّصب في (33) .

إنّ أقيسة أبي حيّان إذن مختلّة لا تحسن توجيه النّصب ، ولا تنجح في " تنزيل الإعراب على المعنى " المستفاد من الملاحظة الاختباريّة . هذا ما يجعل ابن هشام ينقده نقدا منطقيّا صارما ويطالبه بدقّة لم يطلبها من الفارسي . ولعلّ ذلك راجع إلى أنّه في عصر متأخّر . فعصر أبي حيّان عصر تقدّمت فيه الصّناعة النّحويّة ، وتطوّر فيه حذق المنهج المنطقي ، وفي عصر ابن هشام " أصبحت صناعة العربيّة كأنّها من جملة قوانين المنطق العقليّة " حسب شهادة ابن خلدون (المقدّمة ، ص 561) .

III . 5 ـ التّمييز بين صدق القول ومقتضاه

لاحظ ابن هشام أنّ الجملة (39) :

(39) ما جاءني قاضي مكّة ولا ابن الخليفة

جملة لا تعني بالضّرورة أنّ بمكّة قاضيا وللخليفة ابنا . فمعناها قابل للتّمثيل بالجملة (40) :

(40) لا قاضيَ بمكّة ولا للخليفة ابن فيجيئاني

وهي تمثيل الصّورة المنطقيّة ـ حسب التّعبير الحديث ـ أو المعنى الذي ارتضاه أبو حيّان للجمل السّالبة (24 ، 33) إلاّ أنّ الجملة تقبل أيضا المعنى (أو الصّورة المنطقيّة التّاليّة) أيضا :

(41) بمكّة قاض وللخليفة ابن لم يجيئاني

إنّ المقام هو الذي يحدّد المعنى المقصود أهو (40) أم (41) . ويمكننا أن نتصوّر مقامات مختلفة تجوّز الواحدة أو الأخرى . لكنّنا نهمل هذا

الجانب البعيد عن مشاغل ابن هشام ، وإن لم يكن بعيدا عن التّصوّرات المقاميّة النّحويّة المعتبرة في التّراث النّحوي ، كما سنرى .

من وظيفة النّحويّ ، منذ سيبويه ، أن يحدّد للجملة المقولة مقامها الممكن ، وأن يراعي القاعدة العامّة النّاصّة على التّوافق المقامي المقالي ، وأن يقبل أنّ هذا التّوافق يصل إلى حدود المطابقة بين القول وحالة الأشياء في الواقع ، وأنّ هذه المطابقة تسمّى عند أهل المنطق بالصّدق .

وإذا كانت الصّيّاغات الممثّلة للمعاني صياغات نحويّة ، فإنّ القواعد النّحويّة الصّارمة المؤدّية إليها معرّضة إلى أن تكون نفس القواعد المستعملة في الصّناعة المنطقيّة ، مادامت هذه الصّناعة تقوم في ذلك العصر بالدّور الذي تقوم به الرّيّاضيّات اليوم .

من الطّبيعيّ إذن أن يلتجىء ابن هشام إلى قاعدة منطقيّة تبرّر المعنيين وتمنع أحاديّة المعنى . وهذه مهمّة جديرة بنحويّ يرجع إليه الفقهاء .

" القاعدة الأولى ـ إذن ـ أنّ القضيّة السّابقة لا تستلزم وجود الموضوع بل كما تصدق مع وجوده تصدق مع عدمه " (المسائل السفرية ص. 124). وهي قاعدة كان بإمكان ابن هشام أن يصوغها صياغة نحويّة تحجب المنطقة المعرفيّة المشتركة بين العلمين كأن يقول مثلا : " إنّ الجملة المنفيّة لا تستلزم وجود الفاعل (أو المفعول) في المقام الواقعي ، فهي ممكنة مقاميّا في حالة وجودها وحالة انعدامها في الواقع " .

لكنّ صياغتها المنطقيّة المشتركة بين العلوم أقوى ، ولا تضرّ بالمطابقة الاختباريّة لحقيقة اللّفظ والمعنى عند المتكلّمين . فهذه المطابقة مضمونة بالمثال (39) وتمثيل معنييه بـ (40) و (41) .

وقد مكّنت هذه القاعدة مع المثال (39) من مراجعة المثال (30) وبيان أنّ (30 ب) ليست الصّيغة الوحيدة لتمثيل المعنى ، بل يمكن تمثيله أيضا بـ (30 جـ) كما يظهر في ما يلي :

(30) أ - فما تنفعهم شفاعة الشّافعين

ب - لا شافعَ لهم فتنفعَهم شفاعته

جـ - لهم شافع لا تنفعهم شفاعته .

بفضل هذه القاعدة النّحويّة المنطقيّة يتبيّن أنّ تفضيل (30 ب) على (30 جـ) لا يرجع إلى أنّها تمثّل الاشتقاق الصّحيح والوحيد للمعنى ، بل يرجع إلى أنّها في مقام ثقافيّ يؤمن بالآية " من ذا الذّي يشفع عنده إلاّ بإذنه " ، فلا شافع لهم لـ " أنّ اللّه تعالى لا يأذن لأحد في أن يشفع لهم " (المسائل السّفريّة ، ص 124) .

من الواضح جيّدا أنّ ابن هشام يفرّق بين المعنى الذي يقتضيه الوجود الفعليّ للشّيء واعتقادنا في وجوده ، والمعنى الذي يقتضيه الكلام في ذاته . يقول : " وفرقٌ بين قولنا الكلام صادق مع عدم المسند إليه ، وقولنا إنّ الكلام اقتضى عدمه " (ص 124) .

فالثّابت من الجملة (39) مثلا أنّه إذا صدق عدم المجيء فإنّه يصدق أكان القاضي والأمير موجودين أم منعدمين . فإذا لم يقع المجيء ولم يكونا موجودين فالجملة حسب ابن هشام تبقى صادقة . والإقرار بهذه الحقيقة يختلف عن الإقرار بأنّ الجملة (39) تقتضي المعنى (40) الذي ينصّ على عدم وجودها . بتعبير آخر ، يقبل ابن هشام أنّهما غير موجودين ، ولكنّه لا يقبل أن (40) معنى لـ (39) ، وأنّ الكفّار لا شافع لهم ، ولكنّه يرفض أنّ (30 ب) هو المعنى الوحيد .

ينتج عن هذا الاستدلال أنّ القواعد النّحويّة المنطقيّة تمنع أن تكون (33) (ونعيدها للتّذكير) معنى للمثال الأوّل :

(33) لا يملك درهما فيفضلَ عن دينار

فليست (33) غالطة لأنّها تعارض المعنى الذي رآه ابن هشام والذي مثّلناه بالمجموعة (1 ب، 1 جـ، 17) ، بل غالطة لأسباب نحويّة منطقيّة .

بهذه الطّريقة صان ابن هشام " المعنى " الذي رآه للجملة ، وبيّن في الآن نفسه خطأ التّوجيه الذي اقترحه أبو حيّان .

III . 6 ـ التّمييز بين نفي القيد ونفي المقيّد

من الأفكار الشّائعة أنّ التّخصيص والتّعميم من الظّواهر الدّلاليّة التي اهتمّ بها علم الأصول . وكثيرا ما يتوهّم الطّلبة ، تحت تأثير الدّراسات الحديثة ، أنّها من الجوانب التي أهملها النّحاة لانشغالهم بالرّفع والنّصب والعامل . وهذا أمر لا يدّعيه أصحاب الأصول من القدماء ، وذلك أنّ أقلّهم إن لم يكن نحويّا كالشّاطبي ، فهو على علم بالنّحو يجاوز علم المختصّين فيه من المحدثين .

إنّ التّخصيص والتّعميم من القضايا المعنويّة الأولى التي شغلت صاحب الكتاب في عرضه أو تلمّسه لوظائف التّوابع والمنصوبات والمجرورات ، إذ المعمولات قيود للعوامل . فلا يختلف توجيه النّصب عن أن يكون على صورة أو أخرى بحثا في العلاقة بين القيد ومقيّده ، وبين المخصّص وتخصيصه . وإذا كانت الجملة سالبة ، فمن القضايا المتّصلة بالعمل النّحوي أن يتعيّن مدى النّفي بالنّسبة إلى القيد والمقيّد ، لاستخراج المعنى أو لاشتقاق الصّورة المنطقيّة حسب التّعبير الحديث .

في إطار هذه " الثّقافة العلميّة " يحدّد ابن هشام القاعدة المنطقيّة الثّانية يتوسّل بها لدحض الصّورة المنطقيّة المبرّرة لتوجيه أبي حيّان .

" إنّ القضيّة السّالبة المشتملة على مقيّد (...) تحتمل وجهين الأوّل أن يكون نفي المسند باعتبار القيد (...) وهذا هو الاعتبار الرّاجح المتبادر (...) والثّاني أن يكون نفيه باعتبار المقيّد (...) وهذا احتمال مرجوح لا يصار إليه إلاّ بدليل " (المسائل ، ص 124) .

اعتمد ابن هشام في دراسته للوجهين على المثال التّالي :

(42) ما جاءني رجلٌ شاعر

حسب الوجه الأوّل وهو الاحتمال الرّاجح المتبادر ، يتسلّط النّفي على القيد ، فيكون مداه نسبة الشّاعريّة إلى الرّجل . فالمعنى إذن هو (42 أ) :

(42 أ) جاءني رجل مّا غير شاعر

هذا المعنى من صنف ما يمكن تسميته انطلاقا من تعبير ابن هشام بـ " مقتضى المفهوم " . والمفهوم هو المعنى الدّاخلي للجملة ، وليس له صلة بالوقائع (extension / compréhension) أمّا المقتضى فهو ما يفترض معنى سابقا للجملة (présupposé) . يحتاج هذا التّعبيرلكثرة وروده في كتب الأصول ، ولكثرته في الدّراسات الدّلاليّة الحديثة إلى تأكيد كونه هنا مفهوما إعرابيّا في النّظريّة النّحويّة العربيّة . فمن الضّروري أن يكون الوجه " المحتمل الرّاجح المتبادر " لأسباب إعرابيّة نحويّة . السّبب أنّ النّظريّة النّحويّة تقتضي أن يكون القيد إخراجا للمقيّد من العموم إلى الخصوص . فما كان المتكلّم المثال في حاجة إلى تمييز رجل شاعر عن رجل غير شاعر إن لم يكن قصده نفي المجيء عن الرّجل الشّاعر لا نفي المجيء عن كلّ رجل . كذلك لو كانت الجملة موجبة مثبتة . فمقتضى المفهوم من إثبات مجيء رجل شاعر مرتبط بتخصيص الجائي حتّى لا يشمل الجائي غير الشّاعر . إنّ النّحويّ منذ سيبويه ، وربّما

قبله . لا يقبل التّركيب في الأسماء بالنّعت والإضافة والحال وغيرها إلاّ لقصد التّخصيص (انظر مثلا الكتاب ج I / ص 422) . وإذا خولف هذا القصد بلفظ لا يؤدّيه، فاللّفظ في حكم سيبويه محال أو غير جائز، وإن صحّ لقصد آخر. فمنذ القديم يوجّه الإعراب بما يطابق فيه اللّفظ المعنى المقصود . فالتّخصيص الوارد في قولك " أنا عبد اللّه منطلقا " لا يصحّ في ذاته . إذ الحال تقتضي أنّ المخاطب لا يعرفك، وأنّك في حاجة عند إخبارك عن نفسك بأنّك عبد اللّه ، إلى تخصيص بالانطلاق . فإذا قلت هذه الجملة لمن يعرفك من إخوانك؛ " كان محالا لأنّه إنّما أراد أن يخبرك بالانطلاق " فالمعنى أنا الذي هو عبد اللّه منطلق وليس المعنى " أنا هو عبد اللّه إذا كنت منطلقا " " إلاّ أنّ الرّجل لو كان خلف حائط أو في موضع تجهله فيه فقلت من أنت فقال أنا عبد اللّه منطلقا في حاجتك ، كان حسنا " (الكتاب ج II / ص 81) لأنّك هنا لما كنت جهلت المخاطب كان ذكره أنّه عبد اللّه إخبارًا عن نفسه ، فكان الانطلاق تخصيصا في موضعه .

على هذا الوجه ، إذا نظرنا في " فلان لا يملك درهمًا فضلا عن دينار" على أنّ | فضلا ... | قيد على الدّرهم . فمقتضى المفهوم . كما بيّنّا أعلاه . ينبغي أن يكون :

(43) فلان يملك درهما غير فضل عن دينار

وهو معنى غير مقصود لمخالفته مضمون الجملة (11) النّاصّة على عدم ملك الدّرهم . فهذا معنى لا يحتوي على | - $ج_1$ | التي أقمنا عليها الشّكل الرّمزي (17) .

الوجه الثّاني في تأويل النّفي محتمل مرجوح لا يتبادر ويحتاج إلى دليل يبرّر وجود التّقييد بلا سبب . كأن تعتبر (42) اعتراضا على مثبت لجملة من مثال ('42) :

(42') جـاءك رجـل شاعـر

وفي هذه الحالة لا تقتضي الجملة | 42 | الجملة (42 أ) بل تبقى على مفهومها وقد تحتاج إلى تأكيد بزيادة تعارض هذا المقتضى وهي " ولا غير شاعر " .

يمكن أن يبرّر التّقييد الواقع بلا سبب ، حسب هذا الوجه المحتمل المرجوح ، على صورة أخرى . وهو أن تعتبر (42) تعريضا بشخص آخر جاءه شاعر . ومثل هذا التّعريض كثير في كلامنا اليوم ، منه قول القائل تعريضا بشخص تحصّل على أكثر من قرض بفضل كتفيه " أمّا أنا فليس لي أخ في البنك " .

لو كان المقصود من التّقييد الردّ أو التّعريض في (1) لكانت مقابلة للجملة :

(44) فلان يملك درهما فضلا عن دينار

وفي الحالتين تكون مناقضة للمقصود ، إذ المفهوم من (44) والردّ أو التّعريض بها ، أنّ الموضوع يملك الدّينار ، وهذا يناقض | - ج2 | ، ولا يؤدّي إلى (17) . فتسلّط النّفي على القيد أو المقيّد يثبت خطأ تعليق | فضلا ... | بالدّرهم ، وذلك مهما كانت الوظيفة المسند إليها ، أكانت حالا أم مفعولا مطلقا .

III . 7 ـ أهميّة الدّحض في الكشف عن التّجهيز النّظري

يثبت هذا التّحليل أنّ العبرة في الإعراب ، في فترة ابن هشام وفي النّظريّة النّحويّة عمومًا ، ليست في إسناد حركة النّصب ، ولا تقف عند تعليق عامليّ يعين على تحديد وظيفة النّصب ، بل تجاوز ذلك إلى الأهمّ وهو المعنى بقضاياه المختلفة .

أشرنا في مواضع من البحث إلى علاقة الإعراب بمعاني الكلام المنضوية تحت الخبر والإنشاء ، فذكّرنا بأنّ الأخبار النّحويّة الواردة في كتب الطبقات وغيرها قائمة على اعتبار هذه المعاني المسمّاة اليوم بالأعمال اللغويّة سببا في نشأة النّحو ، ورأينا صدى ذلك عند ابن الخشّاب فابن هشام . وسنعود إلى هذا في آخر البحث .

ما أضفناه في هذا القسم أنّ مفهوم الإعراب يمتدّ أيضا إلى قضايا ، لم تأخذ في علم الدّلالة اللّسانيّة قيمة إلاّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين ، كقضية مدى النّفي ، ووجوه تسلّطه على عناصر الجملة ، وصلة ذلك بالمفهوم ، وبالمقتضى وبما سمّي حديثا بالصّورة المنطقيّة ، وبما تتطلّبه هذه المفاهيم من افتراض مستويات مختلفة في تمثيل الجملة .

لم تكن هذه القضايا عند ابن هشام ، في هذه الرّسالة التي اخترناها لعفويتها ، وتلقائيتها في تمثيل " الثّقافة العلميّة السّائدة " ، قضايا مقصودة لعلم آخر غير علم الإعراب ، فمن الخطإ ، إذا أردنا وصف النّظريّة كما هي ، أن نعتبرها دلالة أو منطقا ، ومن الخطإ أيضا أن نعتبرها نشاطا على هامش الاستعمال . فمن الواضح جدّا أنّ وراء التّمشّي " العادي " الذي عليه الرّسالة ، تجهيزا نظريّا قويّا محوره نظريّة العمل الإعرابي وموضوعه المعنى واللّفظ ، وهدفه استيعاب التّطابق بينهما ، والعبارة لابن هشام ، باعتبار هذا التّطابق حقيقة اختباريّة .

لقد وعدنا في مقدّمة البحث بتجنّب الإسقاط . لكن ما رأي القارئ وكيف يكون دحضه لو قلنا إنّ الفارسي اقترح للجملة المثال (1) بنية عميقة مشكّلة على صورة لا توافق في مستوى المعنى صورتها المنطقيّة . وإنّ أبا حيّان في محاولته تطويع مقترح الفارسيّ بالاشتغال في مستوى الصّورة المنطقيّة على مدى النّفي ومقتضياته لم يصب سوى توفير الأدلّة لدحض أجراه ابن هشام بتجهيز نظريّ واختباريّ قائم على معالجة الأمثلة معالجة تدعو إلى البحث عن تشكّل إعرابي عامليّ آخر . يمكن أن يشكّل هو أيضا موضوع دحض ؟

لكن مهما يكن رأي القارئ في استعمالنا المفاجئ لهذه العبارات الحديثة، فمن المستحسن الحدّ من إثارته بتذكيره بأنّنا نؤرّخ لثقافة علميّة سائدة ونبحث في الآن نفسه عن التساؤلات القارّة في الثقافة اللسانيّة العامّة .

IV . جهاز التّوجيه إلى التّطابق اللّفظي المعنوي

IV . 1 ـ توجيه الإعراب ومقام التّخاطب في الذّهن

لاحظنا في تمثيل المعنى (1 جـ) أنّ الجملة الثّانية منه تحمل شحنة إنشائيّة رمزنا إليها بـ | ≠ ج$_2$ | . وهي شحنة تظهر في مستوى المعنى دون مستوى اللّفظ إذ لا نلاحظ في لفظ المثال (1) ما يدلّ على حدث إنشائيّ من صنف الاستفهام فالمنتظر من ابن هشام أن يوجّه النّصب توجيها يستوعب هذه الشّحنة المتخفّية في " فضلا " . وللوصول إلى هذه الغاية لا بدّ من تقدير أصل للجملة يبرّر تشكّلها تشكّلا يضمن دلالتها على ما رمزنا إليه بـ (17) ، على أن يكون هذا الأصل مبرّرًا اختباريًا . فلقد لاحظنا في كلّ ما مضى أنّ معالجة المعاني والصّور المنطقيّة المختلفة تقودها مقاربة الواقع اللّغوي واستيعابه .

يقدّر ابن هشام ، لبلوغ هذه الغاية ، مقامين محتملين :

م$_1$: أن تكون الجملة (1) إخبار مخبر يجيب مستخبرا هو المخاطب ،

م$_2$: أو أن تكون ردّا على مخبر .

يقدّر في الحالة الأولى للمخاطب الجملة (45) وفي الحالة الثّانية الجملة (46) كما يلي :

(45) أيملك فلان دينارًا ؟

(46) فلان يملك دينارًا

ليس المقامان ، بحكم كونهما مقدّرين، مقامين حقيقيين بالضّرورة . فهما كما جرت العادة منذ سيبويه مجرّدان يتعلّقان بالشّكل النّحويّ من حيث هو بنية مجرّدة ، أو مثال ، لا من حيث كونه إنجاز قول حقيقي . لكنّ هذا لا يمنع أنّ (45) و (46) "جملتان - معْنيان" لهما وجود حقيقيّ في النّظام النّحويّ ، وتشكّلان داخل هذا النّظام نفسه مقامين مختلفين للجملة المحلّلة . فليس المقام وجودا ماديّا بالضّرورة ، وليس بالضّرورة أيضا أن يتشكّل نصّ حتّى تكون جملة مّا من اللّغة سياقا لجملة أخرى . إنّ مقام التّخاطب تصوّر ذهنيّ في النّظام النّحويّ نفسه ، يشمل متكلّما مّا يصدر جملة مّا في علاقة بجملة أخرى تصدر عن مخاطب مّا ، وبدون هذا المتصوّر التّخاطبيّ لا يشتغل النّحو . ليس لهذا الانتظام النّحويّ صلة بالوقائع المحسوسة ، ولا نستبعد أنّ كثيرا من الظّواهر التي ربطها الدّارسون المعاصرون في البلاغة بالمقامات المحسوسة وتصوّراتها ، ليست في حقيقة الأمر إلاّ امتدادا مباشرا أحدثه النّحاة لهذا الانتظام النّحويّ الضّارب بجذوره في الكتاب والذي لا نظنّه إلاّ من نتائج العفويّة والتّلقائيّة المميّزة للأنحاء القديمة .

إن كانت (45) و (46) جملتين مقاميتين معنويتين ، فهذا لا يمنع من وجودهما حقّا على صورة مخاطبة حقيقيّة ، أو على صورة مساءلة باطنيّة تقع في ذهن المتكلّم على نحو مّا قد يكون مقاربا لـ (45 أو 46) . إلاّ أنّ المفيد هو وجودهما في النّظام النّحويّ ، لا باعتباره نظاما ينشئه النّحويّ لوصف الواقع اللّغوي ، بل باعتباره نظامًا يسيّر المتكلّم الذي يصفه النّحويّ . وهذا كما ذكرنا مستقرّ عند سيبويه بل قبله وعبّر عنه المبرّد بجملة تقريريّة واضحة هي قوله : " إنّما وضعت الأخبار جوابات للاستفهام " (المقتضب ١٧ / 357) .

لكنّنا إذا افترضنا مقام الاستفهام (45) فالجواب الطّبيعي أن يكون حرف جواب موجب أو سالب من صنف " نعم وأخواتها " . أو أن يكون

جملة تامّة من صنف (46) مثلا . كذلك الأمر إذا افترضنا مقام الإخبار (46). وفي الحالتين لا تتولّد الجملة المثال (1)، ولا يمكن توجيهها إعرابيّا توجيها يتلاءم مع المقامين ($م_1$ ، $م_2$) وجملتيهما (45 ، 46) .

لذا يفترض ابن هشام قيودًا مقاميّة أخرى نجمعها في نقطتين :

$م_3$: أن يكون المتكلم النّاطق بـ (1) على علم بأنّ الشّخص موضوع الحديث على حالة تمنع هذا المتكلّم من توقّع موقف المخاطب الذي يقتضيه ($م_1$ ، $م_2$) ، وهو أن يكون مفترضا أنّ فلانا (موضوع الحديث) مالكا للدّينار ، أو قابلا لملكه .

$م_4$: وأن يكون موقف المخاطب مقتضيا، إضافة إلى الإجابة المنتظرة، تعديلا يحدثه المتكلّم بـ (1) ، بإدخال معطيات زائدة .

المتنظر بناء على هذا أن يكون المثال (1) قائما بوظيفتين تخاطبيتين : الإجابة وتعديل الموقف ، وبدون تحقيق هاتين الوظيفتين في توجيه الإعراب لا يقع التّطابق الاختباري بين اللّفظ والمعنى . وهذا ما لم يتوفّر في الفارسي وأبي حيّان .

IV . 2 ـ توليد الأصل في توجيه الإعراب

يعتبر ابن هشام الجملة المثال (1) ، لفظا منجزا عن أصل مقدّر يمثّل بتشكّله العاملي معنى هذا اللّفظ المنجز . وسنرى أنّ بين اللّفظ المنجز والأصل فرعًا يكوّن جملة منجزة أي قولا متمتّعا بالمعنى المتأتّي من التّشكّل العامليّ للأصل .

هذا الأصل في المثال المدروس عند ابن هشام جملتان مستقلّتان : أولاهما ما سمّيناه بـ | - $ج_1$ | وهي (11) . " فلان لا يملك درهما " ، ووظيفتها تحقيق جزء من تعديل موقف المخاطب استجابة لـ | $م_4$ | . وذلك دون أن تستجيب مباشرة لما يقتضيه ($م_1$ ، $م_2$) .

أمّا الجملة المستقلّة الثّانيّة فهي جملة تقوم على معنى الإخبار ، أو جملة تقوم على معنى النّفي . وقد وردت الجملتان في نصّ الرّسالة على صورة مشوّشة تستحقّ التّعديل والتّعليق . لذا نرقّمها بـ (47') و (48')، ونترك الرّقمين (47) و (48) لما نعتبره قصد ابن هشام .

(47') أخبرتك بهذا زيادة على الإخبار عن دينار استفهمت عنه

(48') فضلا انتفاء الدّرهم عن فلان عن انتفاء الدّينار عنه

إنّ (47') في الحقيقة معنى الجملة المقدّرة مشروحًا . يدلّ على ذلك أمران : أوّلهما أنّه يذكر فعل " الزّيادة " لشرح [فضلا ...] فهو ، كما سنرى بعد حين يجري على (47) حذفا يصيب معنى الإخبار أو فعل الإخبار ولكنّه لا يشير إلى " زيادة " بالتّعويض والحذف ممّا يدلّ أنّه يرى في مكانها فضلا ، وهذا مؤيّد بما رأيناه في المثال (19) . والأمر الثّاني الدّال على أنّ (47') شرح للأصل وليس الأصل نفسه أنّ الجملة " استفهمت عنه " يذكرها هنا تنبيها إلى علاقتها بالمقام ($م_1$) والجملة (45) التّابعة له " أيملك فلان دينارًا ؟ " ، ثمّ لا يعود إليها عندما يجري تحويل الحذف ، كما سنرى ، فلا يُعلن عن حذفها ولا يتركها في القول المنجز الذي يسود لفظ المثال (1) . لذا نتوقّع أنّ (47') في الأصل هي :

(47) أخبرتك بهذا فضلا عن الإخبار عن دينار

أمّا (48') فنتوقّع فيها خطأ تحقيق أو نسخ ، إذ تردّد المحقّق بين " فضل " و " فضلا " من نسختين مختلفتين . فأمّا " فضلا " فلا تصلح لتكوين " جملة مستقلّة " . والعبارة " مستقلّة " له . وأمّا " فضل " فإن كانت اسما فلا وجه لها ، وإن كانت فعلا ، فلا ذكر عند ابن هشام عن تحويل للفعل إلى اسم منصوب فالرّأي عندنا أنّ الخطأ وارد في النّسختين وأنّ الأصل هو :

(48) فَضُل فضلا انتفاء الدّرهم عن فلان عن انتفاء الدّينار عنه

ليست الجملتان (47 ، 48) وليدتي المقام بأنواعه الأربعة (م1 ، م2 ، م3 ، م4) فقط ، بل هما أيضا وقبل كلّ شيء وليدتا معرفة المتكلّم باللّسان العربيّ . لم يذكر ابن هشام في رسالته هذا الجانب من توليد الأصل . وقد يبدو ذكرنا له غريبا . فهو من محصول الحاصل . إلاّ أنّ غرض ابن هشام يختلف عن غرضنا . فهو ممثّل للنّظريّة النّحويّة وهي تشتغل اشتغالا طبيعيّا ، تنتج وصفها للظّواهر النّحويّة السائدة في الاستعمال ، ولا تصطنع مرآة لتنظر في وجهها وهي تشتغل . أمّا نحن فنبحث عن الخلفيّة النّظريّة نتلمّس نسيجها من الآثار التي تتركها على صفحات الوصف . وإنّنا وإن كنّا على يقين من أنّنا واجدون في نصوص هذا النّحويّ المختلفة ما يُعين على استحضار هذه الخلفيّة الغائبة نصّيّا، فإنّنا مضطرّون إلى حصر هذه الخلفيّة بوضعها في ما صرّح به في الثّقافة العلميّة السّائدة في عصره . وذلك بأن نسند إلى ابن هشام الفكرة الشّائعة عند النّحاة وشيوخ العربيّة ، ومن يمثّل ثقافة العصر .

والشّائع أنّ المتكلّم يصدر عن ملكة له بالسّجيّة أو الاكتساب (ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 546 ، 553) تقوم على معرفة بالوضع اللّغوي. والموضوعات حسب ما نقله السيّوطي (المزهر، ج1 / ص 45) مفردات وكلّيات تراكيب وقواعد تمكّنه - أي المتكلّم - من توليد ما لا يتناهى حسب ما يختار من الجمل (السيّوطي، المزهر، ج1 / ص 41) . " ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدّلالة أحوال المتخاطبين أو الفاعلين " (ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 550) . وهي وظيفة علم البيان..

الخلاصة أنّ توليد الأصل في توجيه الإعراب يقع حسب الرّسم التّالي :

لغة : (المعجم في التّعبير الحديث)

نحـو : أبنية وتراكيب وقواعد
واعتبارات مقاميّة تخاطبيّة هي :
| م 1 ، م 2 ، م 3 ، م 4 | في المثال 1

الـوضـع
(سمـاعي)

↓

اختيار المتكلّم
(باعتماد القياس)
(المتكلّم هنا مثال)

الأصل : معنى مقدّر

| # ج 11 # ج 47 # |

أو | ج 11 # ج 48 # |

لكنّ ابن هشـام أهـمل في رسـالته الإشـارة إلى مـعـرفـة المتكـلّم باللّغـة والنّحو ولـم يطرح قضيّـة الوضع السّماعي والاختيار القيـاسي لكون هذه الأشياء من محصول الحاصل عند أهل العربيّة . فاكتفى في توجيه النّصب بتحديد المقامات التّخاطبيّة ، لا من حيث هي مقامات خصوصيّة ، إذ هذا شأن البيان لا النّحو ، بل من حيث هي أنمـاط مقاميّة توجّه اختيار المتكلّم المثال ، إلى إحداث " نـصّ " أصليّ مقـدّر هو معنى نحوي ذهني مثّل تمثيلا نحويّا بجملتين مستقلّتين إحداهما هي الجملة (11) والثانية هي الجملـة (47) أو الجملـة (48) . أمّا الجملـة (47) فتـوافـق بفضـل الفعـل " أخبـرتـك " الإمكـان المقـامـي الأوّل | م1 | ، وهو إخبارٌ مستخبر ، وأمّا | ج 48 | فتوافق الإمكان المقامي الثّاني | م2 | ، وهو الردّ على مخبـر. توافق الجملتـان الاستئنافيتان ، إضافة إلى ذلك ، بالتّوالي البديل لما اختاره الفـارسي والبـديـل لما اختـاره أبو حيّـان . فالجـملة (47) تكتـفـي بفـعـل الإخبار ، أمّا الجملة (48) فتثير على صورة أخرى مدى النّفي .

IV . 3 ـ شروط توليد الفرع المنجز والموجّه إعرابيّا

إنّ كلاّ من | ج 47 | و | ج 48 | جملة تامّة مستقلّة مشكّلة حسب قواعد العمل الإعرابي . ولتوليد جملة تامّة ذات معنى ، لا بدّ من تصوّر

فرع ينجز الأصل الماضي ذكره والمركّب إضافة إلى الجملة (11) بإحدى الجملتين (47) أو (48) . ينبغي أن يتوفّر في هذا الفرع شرطان :

- أن يكون على صورة لفظيّة لا تختلف حسّيا عن لفظ المثال (1) ، دون أن يكون إيّاه ، إذ لو افترضنا فرعًا منجزا يوافق لفظ المثال (1) ، لما كان في تركيب هذا المثال إشكال ، ولكانت مناقشات الفارسي وأبي حيّان وابن هشام سدى .

- أن يكون على صورة إعرابيّة موافقة للأصل المفترض . والصّورة الإعرابيّة كما بينّا معنى . فالموافقة معنويّة غير لفظيّة . وهي أن يكون متشكّلا تشكّلا عامليّا موافقا لهذا الأصل ، ويضمن المحافظة على معاني النّحو الإعرابيّة المتضمّنة في الفاعليّة والمفعوليّة والإضافة ، والكلاميّة المتضمّنة في الخبر والطّلب والإنشاء .

ينتج عن الشّرطين إذا توفّرا أنّه ينبغي أن يكون الفرع المنجز مختلفا معنى ، أي إعرابيّا ، عن المثال (1) كما يتجسّد في (1 أ) باشتماله على عناصر نحويّة ليس لها ما يجسّدها في لفظ هذا المثال ، كما ينبغي أن يكون هذا الفرع المنجز مختلفا لفظيّا عن كلّ تجسيد لفظيّ ممكن للأصل المقدّر ، إذ هذا الأصل المقدّر وإن كان معنى غير منجز فهو كما يتبيّن من (47) و (48) يشتمل على عناصر معجميّة . إذا أردت إنجازها لفظا بالنطق بها ، فلا شيء يمنعك من تجسيدها والاكتفاء بها ، إن شئت ، في مخاطبة الآخرين .

يستدعي التّوافق اللّفظي بين الفرع المنجز ولفظ المثال حذف المختلف فيه لفظا بين الأصل المقدّر والمثال (1) . ويستدعي الاختلاف المعنويّ بينهما ، وهو الاختلاف الموافق للاختلاف بين الأصل المقدّر ولفظ المثال ، والموافق للاتّفاق بين الأصل المقدّر والفرع المنجز ، أن يبقى في الفرع المنجز موضع للمحذوف يحقّق في الآن نفسه التّوافق المعنويّ بين الأصل والفرع ، والاختلاف بين الفرع واللّفظ ، وهو اختلاف معنويّ لأنّ الموضع

عنصر نحويّ من صنف المعاني لا من صنف الألفاظ كما بيّنّا . كذلك يستدعي التّوافق المعنويّ بين الأصل والفرع الإبقاء على الفرع على التّشكّل العامليّ للأصل كما هو ، محافظة على المعنى النّحويّ الذي في الأصل كما حدّدناه في الفقرة (1 / 4) .

يقع الانتقال من الأصل المقدّر إلى الفرع المنجز بفضل عمليّات تحويليّة ، نهتمّ منها في هذا البحث بعمليتين قام عليهما تفسير ابن هشام ، وهما حذف اللّفظ المقدّر بعد ترك معناه في الموضع ، وتعديل التّشكّل العامليّ لإصلاح ما قد يطرأ من خلل نتيجة الحذف . فللعمليّة التّسلسل التّالي :

... الأصل —> (حذف ، تعديل) —> فرع —> لفظ المثال (1) .

إذا اعتمدنا التّشكّل الرّمزي العام المسجّل في الفقرة (I /1) ونعيده للتّذكير :

| ج ... ص ... |سَ .... ب | ... | ، وإذا أهملنا الجملة (11) باعتبارها جملة لا يصيبها الحذف ، وإذا أدخلنا في الاعتبار ، ودون الدّخول في التّفاصيل أنّ رأس المركّب | س'| قد تحدّد هنا فتوليد الفرع المنجز والموجّه إعرابيّا يأخذ في العموم الشّكل التّالي :

الأصل المقدّر : | ج (... ص ....) | أ أ ب | (...) |

التّحويل :

الفرع المنجز : | ج (... ص ....) | أ ~~أ~~ ب | (...) |

(محافظا على التّشكّل العامليّ للأصل المقدّر)

اللّفظ : | ج ... ص ... ب ... |

IV . 4 ـ توليد التّشكّل العامليّ للمثال (1)

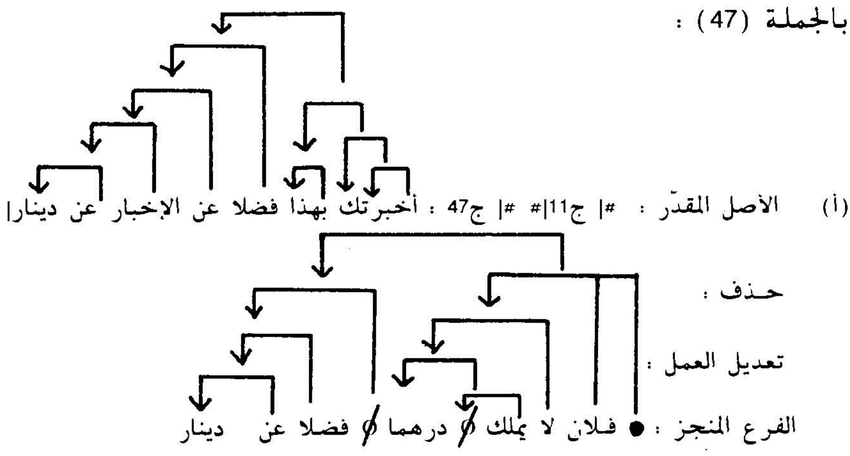
يمثّل استخراج الفرع المنجز من الأصل المقدّر عمليّة بفضلها يكتسب اللّفظ تشكّلا عامليّا . هذا التّشكّل هو التّوجيه كما بينّا . وهو الذي يكسب لفظ المثال (1) معنى يجعله قولا من صنف " الكلام المفيد بالقصد " .

يكون ذلك بحذف يصيب بالنّسبة إلى (47) العبارات " أخبرتك بهذا " ، و " الإخبار عن " ، وبالنّسبة إلى (48) " فضل " و " انتفاء الدّرهم عن فلان " و " انتفاء " و " عنه " . أمّا التّعديل فيكون بتعليق دينار بـ " عن " الباقية وإخراج الجملتين الاستئنافيتين مُخرج الجملة المستقلّة الواحدة .

لا نعلّق في الوقت الحاضر على تعقّد العمليّة . فلم يكن ابن هشام غافلا عنها ، بل كان التّعقّد فيها تفسيره الوحيد لإشكال الجملة . إذ يقول :

" إنّه في الأصل جملتان مستقلّتان ولكن الجملة الثّانيّة دخلها حذف كثير وتغيير حصل الإشكال بسببه " (المورد ، ص 125) .

ونبدأ بتوليد الفرع المنجز حسب التّأويل الإخباري الممثّل بالجملة (47) :



اللّفظ : | المثال (1) خاليا من الإعراب |

حسب هذا التّأويل ، تقع | فضلا ... | ، في الفرع المنجز ، تحت تسلّط عامل محذوف تقديره " أخبرتك " ، وبحذفه تصبح الجملة (47) كلّها تابعة لـ (11) بعد أن كانت مستقلّة . لكنّ | فضلا ... | لا تغيّر وظيفتها التي لها قبل الحذف ، وهي الحال (أو المفعول المطلق) .

هذا الحلّ ، وإنْ فسّر المعنى ، ففي إعرابه نقص لم ينتبه إليه ابن هشام ، أو عوّل فيه على " الثّقافة العلميّة السّائدة " . وجه النّقص أنّه لم يصرّح ببقاء موضع الفعل العامل بعد الحذف . فقد يكون ذكر موضعه اجتهادا منّا في غير محلّه . إلاّ أنّنا لا نعرف نصّا يصرّح بوجود عامل معنويّ ناصب ليس له محلّ أو موضع ، أو يصرّح بحذف عنصر يزول موضعه ولا يزول عمله ، والعكس موجود . فبحذف الجارّ والمضاف والنّاسخ يزول العمل وموضع العامل ، وهذه قاعدة معروفة . وعلى مثلها عوّلنا في إبقاء الموضع . لكنّ ابن هشام لمّا ترك ذكره سها عن محلّه من الإعراب ، فـ | فضلا ... | لما التحقت بالجملة السّابقة ، بقيت منصوبة بعاملها ، فقد صارت وإيّاه في محلّ مّا من محلاّت الجملة السّابقة ، فلا يُعقل في إطار نظريّة العمل أن تلتحق دون أن تكون تحت سيطرة عامل . ثمّ إنّه لا يجوز أن تكون بدون محلّ من الإعراب فليست من السّبع المذكورة في المغني أو مقدّمة الإعراب ، إلاّ إذا كانت عنده تابعة على سبيل العطف " نحو " قام زيد وقعد عمرو " (حاشية الشنواني على مقدّمة الإعراب ص 116) أو نحو : " قام زيد ولم يقم عمرو " (المغني ، ص 458) فإن كانت فلا يصحّ تأويل الشّنواني على أن التّبعيّة هنا مقصودة لغة لا اصطلاحا ، وإلاّ لكان استعمالها مع السّبع التي لها محلّ استعمالاً لغويّاً أيضا ، والحال أنّه استعمالها في المعنى المعروف في علم الإعراب . لذا وجب التّأويل . والوجه المختار عندنا أنّ اختيار الجملة الاسميّة في المثال الأوّل قصد به إبراز عامل الابتداء الرّافع للمبتدإ وللفعل المضارع وللماضي الواقع موقع المضارع . وهو ما جعلنا نرسم | فضلا ... | مع عاملها المحذوف تحت تسلّط الابتداء العامل في الجملة السّابقة .

أمّا " الإخبار عن " فحذفه يُمسي نسيا منسيّا في تشكّل العمل . وحذف ما دلّ على القول والإخبار جار في الكلام . وللنّحاة في أبواب الإعراب على الحكاية تفصيل واف فيه . وهو حذف يصاحبه إبطال الموضع . ثمّ إنّ القاعدة العامّة تجري على كفاية العامل الأقوى إذا حذف العامل الأوسط ، حسب المرسوم أسفله :

عا$_1$ (عا$_2$ x مع) ⟵ عا$_1$ x (x o مع)

وهذه القاعدة هي التي تفسّر أنّ | فضلا عن ... | صارت تعمل في " دينار " ، بعد حذف " الإخبار عن " . وهي قاعدة مستمرّة في كلام العرب ، جارية في أمثلة عديدة كحالات حذف المنعوت دون النّعت في مثل " مررت بالكريم " وأنت تعني " الرّجل الكريم " ، وحذف المضاف دون المضاف إليه في " اسأل القرية " عوض " أهل القرية " .

لا يختلف توليد الفرع المنجز حسب التّأويل الانتفائي ، عنه حسب التّأويل الإخباري في المبادئ وفي المظهر العامّ ، لذا نكتفي بتقديمه بدون رسم التّشكيل العاملي ، تخفيفا للعرض وبدون إعادة لفظ المثال (1) :

(ب) الأصل المقدّر : |ج 11| |ج 48| : فضل فضلا انتقاء الدّرهم عن فلان عن انتقاء الدينار عنه

الحذف : $_1\emptyset$ $_2\emptyset$ $\emptyset$ $\emptyset$

تعديل العمل :

الفرع المنجز : فلان لا يملك $\emptyset$ درهما $_1\emptyset$ فضلا $_2\emptyset$ عن دينار

حسب هذا التأويل الثاني، المقدّر الأوّل | $_1\emptyset$ | هو عامل | فضلا | إذ تبقى مفعولا مطلقا له وإن ألحقت بالجملة (11) كما يتبيّن في الفرع المنجز . أمّا المقدّر الثاني | $_2\emptyset$ | فلم يذكر عنه ابن هشام شيئا . إلاّ أنّ قواعد النّحو في النّظريّة العربيّة تنصّ على كونه فاعل الفعل المحذوف . بحيث يمكن اعتبار المقدّرين معًا نواة إسناديّة واحدة محذوفة . أمّا

" انتفاء " الثّانية المحذوفة فإنّها تمسي في العمل نسيا منسيّا للأسباب المذكورة أعلاه في أمر " الإخبار " .

لكنّهما وإن نسيا في العمل ، أو أهملا لإمكان الاستغناء عنهما حسب قواعد النّحو كما ذكرنا ، فإنّهما يبقيان في المعنى بقاء المنعوت والمضاف في مثل " جاء الكريم " " وسألت القرية " وهو معنى اقتضائيّ غير مدرج في التّشكّل النّحوي أي لا يكوّن جزءا من تشكّل الجملة (ن سيبويه ، ج$_1$ / ص 212) ، إلاّ أنّهما وإن أدرجا منذ سيبويه إلى " مغني اللّبيب " في باب الحذف (المغني ، 693 ، 688 ، 690) فإنّهما قبل ابن هشام بقرون أخرجا من الإعراب إلى باب المجاز من البيان [1] .

الخلاصة أنّ الجملة المنجزة للمثال هي حسب تأويل الإنشاء الإخباري | 49 | التّالية ، وحسب تأويل الإنشاء الانتفائي | 50 | الموالية لها :

(49) ● | فلان لا يملك درهما | $\emptyset$ فضلا عن دينار | | $\emptyset$ = الإخبار

(50) ● | فلان لا يملك درهما | $\emptyset$ فضلا عن دينار | | $\emptyset$ = الانتفاء

IV . 5 ـ الفرق بين البنية اللّفظيّة والبنية الإعرابيّة المنجزة والبنية الأصليّة المقدّرة

الحاصل ممّا مضى أنّنا بإزاء أبنية ثلاث تمثّل مستويات ثلاثة من الجملة :

أ ـ بنية لفظيّة محقّقة ، هي البنية التي نسمعها والتي نحتاج إلى فهم معناها بفهم التّشكّل الإعرابي المنظّم لعناصرها ، وللوصول إلى ذلك ،

---

(1) يدرج سيبويه هذه الظواهر في ما سمّاه بالاتساع في الكلام وهو هنا إيجاز واختصار. فيه يعمل العامل في لفظ المعمول دون أن يعمل في معناه لأنّ القصد هو العمل في المحذوف . (ج 1 / ص 211 وما بعدها) .

ب ـ نقدّر لها بنية أصليّة يمثّل تشكّلها الإعرابي المعنى النّحويّ الخالص لهذه البنية اللّفظيّة المحقّقة ، وقد تكون مشتملة على عناصر ، لا أثر لها عند إنجاز اللّفظ ، وتختلف هذه البنية الأصليّة عن البنية اللّفظيّة بأنّها ليست منطوقة ، وذلك أنّها معنى . وللتّمييز عمليّا بينها وبين البنية اللّفظيّة يكفي أن نقرأ المثال الأوّل بصوت مجهور مسموع ، وأن نفكّر سرّا في الأصل المقدّر .

جـ ـ اعتمادًا على هذه البنية تتشكّل البنية اللّفظيّة بنية منجزة تجمع ما بين اللّفظ المنطوق المسموع والمعنى النّحويّ النّاتج عن التّشكّل العاملي . لتجسيد الفرق بينها وبين البنيتين الماضيتين نجرّب قراءتها جهرا وكلّما وجدنا موضعا فارغا قرأنا سرّا محتواه المتوفّر في البنية المقدّرة .

ليست هذه المستويات الثّلاثة مذكورة بمثل هذا الوضوح عند ابن هشام ، ولا عند غيره ، على ما نعلم . ولكنّها متوفّرة في الخلفيّة النّظريّة ، وفي الثّقافة العلميّة السّائدة . ولا يمكن منطقيّا الخلط بين هذه البنية المنجزة والبنية الأصليّة مادام ابن هشام يصرّح بوضوح بتحوّل من جملتين إلى جملة واحدة بالحذف والتّعديل ، ولا يمكن منطقيّا الخلط بين هذه البنية المنجزة والبنية اللّفظيّة لوضوح الفرق في النّحو العربي بين الموضع واللّفظ المالئ له ، ووضوح الفرق بين الموضع المقدّر لفظه والموضع الملفوظ لفظه .

IV . 6 ـ وجوه التّطابق بين اللّفظ والمعنى

حاولنا في الفقرة (4/I) إن نميّز بين أنواع المعاني وطبقاتها المختلفة . فأشرنا إلى معاني الكلم ، ومعاني النّحو ، وأشرنا إلى الفرق في معاني النّحو بين معاني الإعراب ومعاني الكلام ، والمعاني المتّصلة بالاعتبارات المقاميّة، ولمّحنا إلى تعامل معاني الكلم مع معاني النّحو، لتكوين المعنى العامّ المؤلّف بين هذه المعاني، وذلك لوضع الأبنيّة (1 ب ، 1 جـ)

موضعها ممّا يسمّى " معنى " ، ولتشكيلها رمزيّا تشكيلا يساعد على اكتشاف خصائص الجهاز النّظريّ الواصف للظّاهرة . وكذلك حدّدنا اللّفظ في الفقرة (2/I) وبيّنّا خصائصه النّحويّة اعتمادًا على مفهوم العمل . واستغرق منّا توجيه الإعراب الأوفر من الجهد ، وانتهينا به إلى تحديد بنيتين تمثّلانه : الأصل المقدّر والفرع المنجز . بقي أن نلخّص وجوه التّطابق بين اللّفظ والمعنى .

إذا كان المعنى هو المحدّد بـ (1 ب ، 1 جـ) وتمثيلهما (17) ، فالتّطابق هو ما يحقّقه توجيه الإعراب في لفظ المثال (1) . وهو توفير عدم ملك الدّرهم وعدم ملك الدّينار في مرحلة أولى . فأمّا الأوّل فمصرّح به في جميع الأمثلة وأمّا الثّاني فمصرّح به في الأصل المقدّر (48) بلفظ " انتفاء الدّينار عنه " ، وهو متضمّن اقتضاء في (47) بالعبارة " فضلا عن الإخبار عن الدّينار " .

فتوجيه ابن هشام يضمن إذن مضموني الجملتين الأساسيّتين المكوّنتين للمعنى وهما (11) و (12) الممثّلتين رمزيّا بـ | - ج$_1$ | و | — ج$_2$ | الواردتين في التّمثيل الرّمزي (17) .

أمّا العلاقة | - ج$_2$> - ج$_1$ | الممثّلة لكون " ملك الدّينار أولى من عدم ملك الدّرهم " فيعبّر عنها الأصل المقدّر (48) بـ " فضل ... انتقاء الدرهم ... عن انتقاء الدّينار " . بقيت العلاقة | - ج$_1$ ——> ± ج$_2$ | الممثّلة لـ " لا يملك درهما فكيف يملك الدّينار " .

رأينا في الفقرة (II / 5) اعتمادًا على مفهوم غير الواجب الوارد عند سيبويه ، واعتمادًا على قواعد الاستبدال بين النّفي والاستفهام في الحصر والفاء السّببيّة ، أنّ بين النّفي والاستفهام علاقة شرطيّة . عبّرنا عنها بـ (15) ونعيدها للتّذكير :

(15) | - ج$_2$ | <———> | ± ج$_2$ |

وهي علاقة شرطيّة من الجهتين ، أو تشارطيّة .

بنـــاء على هــذه العــلاقــة يمكن استبـدال ا - $ج_1$ ⟵ ± $ج_2$ ا

بـ ا - $ج_1$ ⟵ - $ج_2$ ا

بل الثّانية هي الأولى كما يتبيّن من المقارنة التّاليـة :

(1 جـ) لا يملك درهما فكيف يملك دينارًا

(ومعناها إذا كان لا يملك درهما فأنا أتساءل منكرا ملكه للدّينار)

(1 جـ') لا يملك درهما فهو لا يملك دينارًا

(ومعناها إذا كان لا يملك درهما فهو لا يملك دينارًا) .

فـالمعنى ا - $ج_1$ ---> - $ج_2$) المـمـثّل لـ (1 جـ) ، أوضح في الرّبط السّببيّ الشّرطيّ بين ملك الدّرهم وملك الدّينار .

هذا الرّبط غير مصرّح به في الأصل المقدّر (47) ولا في (48) . فـهـو يبـقى ضـمنيّـا مـسـجّلا في العـلاقـة الضـمـنيّـة بين الدّرهـم والدّينار معـجميّا ، والعلاقة الاقتضائيّة الإعرابيّة بين تفضيل هذا الملك على ذاك . أي نعـرف لغـويّـا بسـابق علم أنّ الدّينار أكـبـر من الدّرهم ، ونـفـهم من تفـضيل ملك الدّرهم على ملك الـدّينار أنّ عـدم مـلك الدّرهم ينتج عـدم ملك الدّينار .

بقيت الشّحنة الإنشائيّة الإنكاريّة التي في الاستـفـهـام ا كيف ... ا . هذه الشّحنة غـيـر ممثّلة في الأصل المقـدّر ، وإن كـان هذا الأصل لا يخلو من عناصر ذات مسحة إنشـائيّـة كـالنّفي والإخبـار . فـقـد بقي موقف المتكلّم ضمنيّا متّصلا بالعناصر المقاميّة ($م_1$ ، $م_2$ ، $م_3$ ، $م_4$) .

إذا كانت ($م_1$ ، $م_2$) تتعلّقـان بتصـوّر مخـاطب يستخبـر أو يخبـر عن ملك الدّينار ، فـإنّ عـدم الإجابة المبـاشـرة عن ملك الدّينار والابتـداء بنفي ملك الدّرهم يقـتـضـي عدم توقّع الاسـتـخـبـار أو الإخـبـار ، وهـو مـا يمـثّـل ($م_3$) ، ويحمل تعديلا لمعلومات المخاطب وهو ما يمثّل ($م_4$) .

لا شيء إذن يبرّر في التّوجيه الذي أجراه ابن هشام الاستفهام الإنكاري . لكنّنا لا نسرع إلى القدح في عمله ونرفض منهجيّا كلّ ما وجّه إلى القديم من نقد انطلاقا من نصوص جزئيّة . ففي التّراث النّصّي والثّقافي علامات كثيرة تدلّ على أنّ النّصوص الجزئيّة ظواهر من نسيج نظري وثقافي عامّ أخفاه البعد التّاريخيّ ، وانحلال الثّقافة بالانحطاط والتّصادم الحضاريّ ، وضياع الوثائق ، وشدّة ضعفنا في التّحليل والدّراسة ، وعجزنا عن مواجهة الأحكام المسبقة .

من هذه الأحكام المسبقة ما نصدره انطلاقا من تصوّرنا الحاليّ للعلاقة بين الدّارجة والفصحى ولحالة العربيّة عمومًا، ولموقف النّحاة منها. وهي أمور ليس هذا البحث لها . إنّما نذكرها تنبيها إلى أنّ ابن هشام يجيب عن إشكال في تراكيب شائعة عند أهل العصر من المثقّفين ، وهي تراكيب تكتب وينطق بها في مجالس الأدب والتّعليم والقضاء .

لنستحضر الآن العناصر المقاميّة (م1 ، م2 ، م3) ولنمثّل على الرّكح المثال (1) نجدْ حتما المعنى | ± ج2 | كاملا في اللّفظ . فلا نخال المتكلّم بالجمل التي ينتحيها المثال (1) إلاّ ناطقا بلهجة المنكر ، وإن كان توجيه إعرابه لا يشمل عنصرا إنشائيّا مؤدّيا لهذا المعنى . فالمعنى الإنشائي في (1 ج) يُسجّل إذن مدلول الإنجاز اللّفظي الفعليّ للجملة المؤدّى بلهجة النّطق ، وتنغيم القول . ولا نستبعد أنّ ابن هشام يدرك أنّ طريقة إنجاز اللّفظ تؤدّي جزءا من المعنى لا يظهر في الألفاظ ولا في المواضع ولا في الشّكل الإعرابي لها .

خلاصة هذا أنّ التّطابق بين اللّفظ والمعنى لا يحقّق بما يتضمّنه الفرع المنجز من عناصر الأصل فقط ، بل يحقّق أيضا بالأسلوب المتّبع في تحقيق اللّفظ . ولا نستبعد أنّه أسلوب متضمّن ومعتبر في انتحاء المثال .

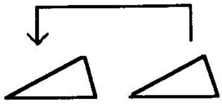
IV . 7 ـ ملاحظات في تحليل الأمثلة الأربعة الأخرى

واصل ابن هشام في بقيّة الرّسالة النّظر في توجيه النّصب في الأمثلة الأربعة الباقية ، مهتمّا بجوانب مختلفة منها ، لا تتّصل كلّها بغرضنا في هذا البحث ، ولا تتبع بوضوح المسالك المنهجيّة التي لاحظناها في تحليل المثال الأوّل . وهو أمر قد يشكّك في وجاهة ما قدّمناه ، ويدعو إلى الاحتراز من تعميمه . لذا نحتاج إلى الوقوف عند الظّواهر الثّابتة والمطّردة في التّحليلات الخمسة الباقية .

ما نلاحظه أنّه لا يلتزم بتمثيل المعنى في جميع التّحليلات ، كما لا يلتزم بنهج واضح قارّ في تمثيل الأصل المقدّر . الجزء الثّابت في كلّ تحليلاته أنّه يلتزم في توجيه الإعراب في اللّفظ المسموع بالبحث عن أصل مقدّر يُشتقّ منه بالحذف والتّعديل فرع منجز يقوم بتشكّله الإعرابي على مواضع شاغرة لفظيّا مملوءة معنويّا بالعناصر المحذوفة ووظائفها العامليّة . واعتمادا على هذا الجزء الثّابت يجري نقاشه للآراء والوجوه المختلفة في الإعراب ، في أسلوب حجاجيّ استدلاليّ يستقي عناصره من مبادئ الصّناعة وقواعد العربيّة ، ويراعي مطابقة المعنى المدرك حدسًا من الأمثلة ، دون تمثيله على صورة واضحة جليّة على غرار ما فعله في المثال الأوّل .

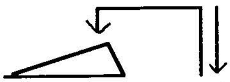
النّقطة الأساسية التي تقتضي أن نقف عندها قليلا تتعلّق بحضور المتكلّم في المثالين (3) و (4) كما نرى أسفله . أمّا المثال (2) فلا إشارة فيه إلى المتكلّم ، وأمّا المثال (5) فحضور المتكلّم في اسم الفعل " هلمّ " أوضح من أن يُشرح .

يعتبر كلاّ من (3) و (4) متأتّية كـ (1) من جملتين استئنافيتين ، أصاب الثّانية منهما حذف، فبقي المنصوب فيها منصوبا بالمقدّر المحذوف، والتحق بالجملة الأولى ، كما يتبيّن من (3 أ) و (4 أ) التّاليتين :



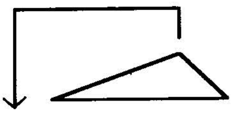
(3 أ) الأصل المقدّر :] ج$_1$: يجوز كذا [#] ج$_2$: أقول هذا خلافا لفلان [

التّحـــويـــل :



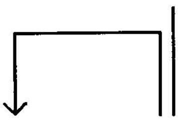
الفرع المنجـز :] ج$_0$: يجوز كذا ∅ خلافا لفلان [

اللّفـــــظ : يجوز كذا خلافا لفلان



(4 أ) الأصل المقدّر :] ج$_1$: وقال ... [#] ج$_2$: أئيض إلى الإخبار أيضا [

التّحـــويـــل :



الفرع المنجـز :] ج$_0$: وقـال ... ∅ أيضـا [

اللّفـــــظ : وقال أيضـا

يعلّل الحذف في (3 أ) بأنّ حذف القول " كثير جدّا حتّى قال أبو عليّ " هو من حديث البحر قل ولا حرج " ، " وكأنّ القول مقدّر قبل كلّ مسألة " وهو رأي أكّده الأستراباذي إذ جعل كلّ جملة مقولة (شرح الكافية / ص 325 ـ 326) وحلّلنا أبعاد هذا الموقف في عمل سابق . ومن الفضول أنّ نذكّر بأنّ هذا الرّأي مستمرّ في الدّراسات اللّسانيّة الحديثة (Harris, 1976, p. 126 - 128) .

أمّا الحذف في (4 أ) فيعلّله ، بعد التّنبيه إلى أنّ الفعل " آض يئيض " مستعمل غير مهمل وإن كان متروكا ، بعلّة زمانيّة منطقيّة نحويّة ذات صلة ببعض الأمثلة الواردة في مقدّمة كتاب سيبويه . فالجملة :

(51) كتبت اليوم ، وكتبت أمس أيضا

لا يجوز فيها المعنى :

(51) كتبت اليوم ، ورجعت إلى الكتابة أمس رجوعًا

لاستحالة الرّجوع إلى الماضي .

٧. نتائج واستشراف

٧. 1 ـ خلاصة أوّليّة

هذا أقصى ما لاحظناه من وجوه التّطابق ، فابن هشام لم يفصّل ، بل اكتفى بقوله : " إنّما يتّضح تطابق اللّفظ والمعنى على ما وجّهت لا على ما وجّهوا " (ص 126) .

وإنّنا وإن كنّا قد توصّلنا إلى إعادة بناء الخلفيّات النّظريّة والمنهجيّة الإجرائيّة في تمثيل اللّفظ والمعنى وفي توجيه الإعراب في مستوياته وأبنيته الثّلاث المتعاملة مع المعنى وفي إعادة بناء وجوه التّطابق ، فإنّنا ، رغم كلّ ذلك ، نقرّ بأنّنا إلى الوقت الحاضر ، لم نجد في النّصوص ، ما يكفي من الإشارة حتّى نتنبّه إلى بعض المسالك المتّبعة ، إن وجدت ، في تنظيم الآليات المنهجيّة الإجرائيّة في إحداث التّطابق بين اللّفظ والمعنى . لعلّ ذلك يرجع إلى أنّنا على حدود النّحو ومشارف البلاغة من ناحية ، وعلى حدود النّحو ومشارف المنطق من جهة أخرى . لذا نعتبر ما توصّلنا إليه لبنة تضاف إلى محاولات أخرى في فهم النّحو .

ما نعتبره إضافة في هذا البحث هو أنّنا وضعنا قضيّة التّطابق بين اللّفظ والمعنى في إطارها النّحويّ الخالص . وإنّ ما قدّمناه ملامح أوّليّة لمقاربة صناعيّة فنّيّة لتحديد اللّفظ والمعنى والعلاقة بينهما ، في حدود نظريّة واضحة للجملة .

لم نهتمّ في هذا البحث بالجملة من حيث هي نتاج نشاط لغوي ينجزه متكلّم حقيقيّ ، في مقام خطابيّ معيّن . فقيام الرّسالة على المثال المنتحي لكلام المتكلّمين يمنعنا من الخروج من " نظريّة في الوضع " إلى نظريّة أخرى .

في غياب إشارات واضحة عند ابن هشام ، اكتفينا بتحديد أساس الوضع القائمة عليه نظريّة الجملة ، اعتمادًا على شهادة معاصره غير النّحويّ ابن خلدون ، وعلى أمانة السّيوطي بعده في نقل المتعارف عليه . وحياد هذين العلمين يقوّى اتّجاهنا إلى البحث في " الثّقافة العلميّة " ، باعتبارها النّسيج الغائب عن النّصّ النّحوي .

لا يخلو كتاب من كتب أئمّة النّحو من الإشارة إلى الوضع والواضع كلّما احتيج إلى أمر ذي صلة بالأساس النّحوي . ولقد جرى الأمر بالدّارسين أنّهم يذهبون بفكرهم إلى قضيّة الوضع والاصطلاح والتّوقيف كما وردت عند الفلاسفة من مثل الفارابي ومن تلاه من المفكّرين في أمور المعجم كابن جنّي في الخصائص ، وابن فارس في الصّاحبي ، وإن كان الأوّل أقرب إلى أمور النّحو من الثّاني . وليس ذلك المقصود بالوضع عند أهل النّحو ، بل ما ذهبنا إليه في آخر الفقرة (2/IV) ، اعتمادًا على المقارنة بين قول السّيوطي ومواطن ذكر الوضع في كتب النّحو . وهو مبحث طويل اكتفينا بملامسته والتوسّل به حتّى تكون دراسة الجملة بمستوياتها الثّلاثة (أو الأربعة) من أصل وفرع ولفظ ومعنى ، في موضعها من النّظام النّحوي العامّ المتصوّر والممثّل لنظريّة الجملة في الإعراب . أمّا الصّرف فقد تركنا عرض ما يتعلّق به لاهتمام الرّسالة واهتمامنا هنا بالقول الذي هو جملة ، دون القول الذي هو كلمة ، لكنّنا أشرنا إليه حتّى لا يُغفل .

الخلاصة ، بناء على هذا ، أنّ النّظريّة النّحويّة السّائدة ضمنيّا في النّصوص تعتبر أنّ المتكلّم المثال يصدر عن ملكة لسانيّة - حسب تعبير ابن

خلدون . يحدّدها وضع الواضع للمفردات وكلّيات التّراكيب . حسب السّيوطي . والمقصود بالواضع ما عبّر عنه بعضهم بحكمة العرب ، أو المتكلّمين أو غيرها (ابن السرّاج ، الأصول ، ج I / ص 35) فأساس الوضع ، ويُسمّى السّماع ، مكوّن من عناصر المعجم وقواعد النّحو . ومنه يختار المتكلّم بالقياس وبمراعاة أنماط مقاميّة تخاطبيّة ما يُعبّر عنه الجرجاني بتوخّي معاني النّحو في معاني الكلم (دلائل الإعجاز ، ص 335 ، 357 ، 365 الخ ...) .

يفترض النّحاة للجملة أصلا لا ينطق به المتكلّم ضرورة ، يتكوّن من عناصر الوضع على اختيار ما يقيسه المتكلّم من النّماذج التي ينتجها المثال . هذا الأصل معنى ينتظم في " النّفس " بفضل الإعراب ، أي بفضل عمل العوامل في معمولاتها .

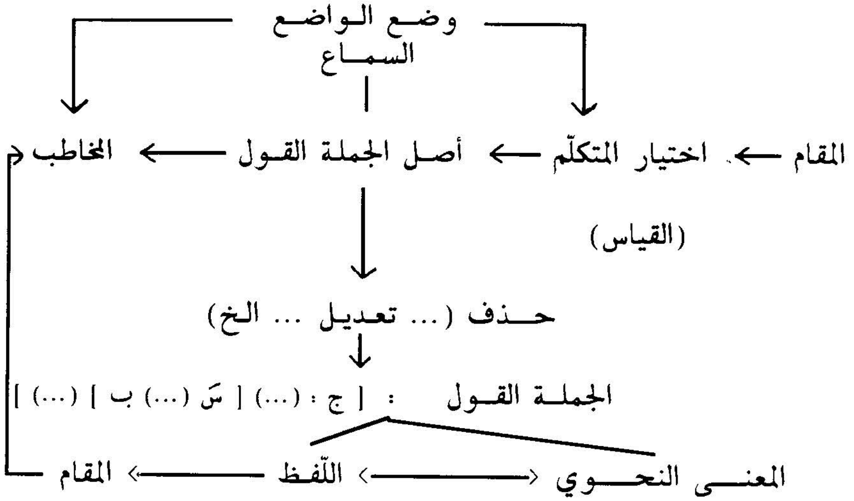
يصيب هذا الأصل حذف ، ويُسمّيه سيبويه إضمارًا ، وقد تنتابه ظواهر أخرى مستقلّة عن الحذف كتغيير التّرتيب ، أو مرتبطة به كتعديل جوانب من عمل العناصر بعضها في بعض .

تتكوّن من ذلك بنية منجزة تحتوي على مواضع شاغرة تستمدّ معناها من الأصل .

هذه البنية هي الدّالّة على المعنى . وهو معنى يخضع لقيود نحويّة ومنطقيّة مختلفة . لذا فهو قابل لأن يُمثّل بجمل أخرى ، ذات خصائص منطقيّة معيّنة ، أهمّها ، إمكان تفكيكه إلى قضايا بسيطة . وهو معنى نحويّ ، عليه يقوم المعنى البيانيّ أو البلاغيّ ، حسب الجرجاني .

يدرك هذا المعنى بفضل بنية لفظيّة لا يُدرك دلالتها المخاطب إلاّ إذا استحضر الأصل أو قدّره وقدّر مقامه وما يقتضيه ، أي لا يدرك المخاطب اللّفظ إلاّ إذا أدرك الفجوات الموضعيّة التي تتخلّل ألفاظه . ولقد حاولنا أن نبيّن أنّ اللّفظ بلهجته وتنغيمه ذو دور في تحديد جزء من المعنى ، وإن لم يصرّح ابن هشام .

ملخّص ما قدّمنا :



يشبه هذا الرّسم بعض ما يرد في تمثيل النّظريّات الحديثة . وهي مشابهة محدثة للشّبهة ولقد صرنا نخشى الإسقاط إسقاط الحديث على القديم حتى صرنا نسقط كلّ اعتبار . إلاّ أنّ المفترض في العلم لا يسقط إلاّ بنفوذ الدّحض . فمن أثبت أنّ النّحو لا يقوم على سماع وضع الواضع فقد أصاب في فهم التّراث ما أسأنا فهمه ، ومن أثبت أنّ النّحاة لم يجهدوا أنفسهم بتقدير الأصول فقد أصاب ومن أثبت أنّ الأصول لا يضمر منها ، وأنّ الجملة عندهم غير لفظها ، فقد أصاب ، ومن أثبت أنّ للنّحاة في فهم المعنى غير ما قدّمنا فقد أصاب ، ومن رأى في انتظام هذه الظواهر غير ما قدّمنا ، فجوابنا ما قال الخليل ونقله صاحب الإيضاح (الزّجاجي ، الايضاح ، ص 66) .

ومن لم يثبت غير ما قدّمنا ، فإنّنا ندعوه إلى التأمّل معنا بحثا عن ثوابت اللّسانيّات ، فافتراضنا المجاوز لقراءة التّراث أنّ اللّسانيّات على خلاف العلوم الصّلبة لم تجاوز تماما الوضع الأبستمولوجيّ الأرسطيّ الذي بدأ باستكمال اكتشاف الكتابة . وهذا موضوع آخر .

٧. 2 - عمل المتكلّم وشروط استيعابه

لعلّ أهمّ ما يلاحظه الدّارس لرسالة ابن هشام أنّ الجهد الذي بذله في الحجاج والاستدلال يهدف إلى جعل البنية الإعرابيّة مشتملة على موضع معناه فعل من صنف الإخبار والنّفي والقول . وهي أفعال من عمل المتكلّم نفسه وإن كان الأسلوب الذي توخّاه الدّارس في عرضها غير موافق للصيّغ الصّرفيّة التي استعملها القدماء للأفعال الإنشائيّة أعني صيغة الماضي الدّالّ على الحال أو صيغة المضارع . وبفضل هذا الجهد في إبراز المتكلّم حاضرا غائبا في البنية ، كشف آخر النّحاة الكبار تصوّر النّظريّة النّحويّة لانتظام العمليات المنتجة للقول .

ليست الفكرة جديدة ، إذ يكاد الجانب الأكبر من دراسة الإضمار في الجزء الأوّل من الكتاب يكون بحثا عن أثر المتكلّم في ما يصيب الجملة من عدول عن أصل الوضع ، واقتراحات في تمثيل معاني الجمل على صورة أبسط . ولقد كان ابن هشام شاعرا بتعقّد العناصر المقدّرة . فقد أحرجه كثرة الحذف ، فبرّره بأنّه كثير في كلام العرب ، وبأنّ الإشكال في الجمل حاصل بسببه . لكنّه بيّن بأدلّة كافية أنّ أفعال القول والإخبار والنّفي كفيلة برفع الإشكال ، كما بيّن أنّ تعليق العناصر المنصوبة باللّفظ السّابق لها ، يبعد الجمل عن معانيها المقصودة . لم تنتظر اللّسانيّات القرن العشرين ، ولا المدرسة التّوليديّة حتّى تفترض فجوات في بنية الجملة بدون اعتبارها يعسر تحديد معنى الجملة أو " صورتها المنطقيّة " . إلاّ أنّ الأمور في القديم والحديث قد قدّمت على صورة معقّدة .

لا نعتقد أنّ تعليق المنصوبات في الجمل المحلّلة بفعل غير لفظيّ صادر عن المتكلّم تعليق يحتاج إلى تقدير ألفاظ " غير موجودة لفظيّا " نحذفها من اللّفظ قبل أن توجد فيه . ولا نظنّ أنّ هذه المفارقة النّاتجة عن التّقدير تبرّر الانثناء عن الفكرة ، فاستدلالات النّحاة منذ القديم

كافية ، وإهمال هذه الظّاهرة في النّحو من شأنه أن يجعل المعنى شكلا تأويليّا مجرّدًا لا يتّصل بالأجهزة اللّغويّة إلاّ اتّصال المسافر بقطار .

منفذ الخروج من المفارقة :

(1) استغلال الموضع ومعنويّته إلى الحدود القصوى ،

(2) المحافظة من خلاله على العلاقات العاملة ،

(3) النّظر في إمكانيات التّنويع المعنوي النّاتج عن التّشكّلات العامليّة المختلفة باعتبار هذه التّشكّلات تجميعات سلّميّة لعناصر السّلسة الموضعيّة الممكن تجسّدها في التّسلسل اللّفظي . نستعمل مصطلح التّجميع في معنى غير بعيد عن التّقويس المشجّري ، وعن معناه في المنطق . إلاّ أنّه أقوى تعبيرا عن سلّميّة التّسلّط. فالتّعبير عن تجمّع عنصرين على الصّورة [أ ب] أضعف من التّعبير عنها على الصّورة العامليّة [أ ب] .

(4) وهذا يؤدّي بالطّبع إلى إضعاف التّمييز بين التّرابط والتّحكّم العاملي .

(5) اعتبار الألفاظ المعبّرة عن أفعال المتكلّم مجرّد تعبير مصطنع للإشارة إلى المعاني المتضمّنة في المواضع .

(6) الرّجوع إلى نظريّة كون العامل يؤثّر معنويّا قبل أن يؤثّر لفظا .

هذه المبادئ السّتّة جزء لا يتجزأ من نظريّة العامل التّقليديّة . وما يبدو من جدّة في النّقطة الثّالثة لا يعدو أن يكون ضربا من التّوضيح البصري مصحوبا بمقارنة بوسائل حديثة . وغرض المقارنة إبراز التّميّز ، وتنبيه للدّارسين الرّاغبين في البحث عن خصائص شكلانيّة لهذا التّمثيل . أمّا النّقطة الرّابعة فتنبيه إلى المختصّين في الدّراسات الحديثة إلى أنّ مفهوم

التّعليق العاملي القديم صالح للاستغلال في نظريّة حديثة موسّعة تهتمّ بالتّرابط . وليست النّقطة الخامسة سوى تذكير موجّه إلى المختصّين . فكلّ من عالج النّصوص النّحويّة القديمة يعرف أنّه منذ سيبويه والخليل ، لم يعتبر التّقدير اللّفظي سوى تمثيل للمعاني . أمّا النّقطة السادسة فتتعارض مع الرأي الشّائع المميّز بين الكلمات العاملة والكلمات الهاملة ، أو غير العاملة . وتوافق رأيا غير شائع عبّر عنه الرّضيّ باحتشام في مواضع مختلفة من شرح الكافية ، وملخّصه أنّ الأثر قد يكون عدميّا (شرح الكافية ١٧ / ص 7 ـ 8) .

٧. 3 ـ مواضع إنشاء المتكلّم

لنعد النّظر في تولّد التّشكّل العاملي للمثال الأوّل ، كما اقترحه ابن هشام ورسمناه في الفقرة (4/١٧) . ولنقف خصوصا على ختام الفقرة ، عند المثالين (49) و (50) ، ونعيدهما هنا للتّذكير والتثبّت :

(49) ● | فلان لا يملك درهما | ∅ فضلا عن دينار | | ∅ : الإخبار

(50) ● | فلان لا يملك درهما | ∅ فضلا عن دينار | | ∅ : الانتفاء

يشتمل المثالان إضافة إلى العناصر اللّفظيّة على موضعين ، أحدهما موضع شاغر وعلامته | ∅| رمز إلى موضع المعنى المحذوف لفظُه المقدّر وهو معنى فعل الإخبار في (49) ومعنى الانتفاء في (50) ، والموضع الثّاني رمزنا إليه بنقطة | ● | ، وهو موضع عامل معنويّ هو فعل الابتداء . وهو فعل على أهميّته في النّصوص القديمة مازال يكتنفه غموض شديد . اقترحنا له حلاّ عرضنا جزءا منه في أعمال سابقة وفي دروسنا [1] . وملخّص المقترح أنّ في النّصوص ملامح تدلّ على أنّ الابتداء إذا استعمل للتعبير عن المبتدإ فموضعه موضع الاسم المرفوع على

(1) مسألة درّسناها في مناظرة التّبريز بعنوان : " دلالة ما يكون بصدر الجملة " سنة 95 ـ 1996 .

الفاعليّة وغير المسبوق بفعل ، وإذا استعمل للتعبير عن عامل الرّفع في المبتدإ فموضعه موضع حرف التّأكيد بلام الابتداء أي قبل الاسم في الجملة الاسميّة وقبل الفعل في الجملة الفعلية .

وفي نصوص الأوائل من سيبويه إلى المبرّد فابن السرّاج ما يدلّ على أنّ معاني الابتداء عندهم ابتداء وتنبيه وإخبار وتأكيد وإيجاب ، وهي معاني " اللاّم " و " إنّ " وقد تضاف إليهما " لكنّ " وهنّ حروف لا يزدن على معنى الابتداء ، ولا يغيّرن منه ، ولا يُضفن إليه إلاّ التّأكيد أو الاستدراك ، كما بيّن المبرّد خاصّة .

وعند التّثبّت في مقترح ابن هشام توجيه النّصب إلى عامل بمعنى فعل الإخبار ، لا نجد في ما يقترحه ما يختلف عن معنى الابتداء . فهو وإن أصاب الفعل وأحسن تقديره فقد أخطأ في موضعه ، فجعله بين " درهما " و " فضلا " فإذا هو بإزاء فعلين ، ولمّا كان كلّ فعل جملة ، وكان كلّ فعل منهما مؤدّيا معنى من معاني الكلام ـ وهو ما نعبّر عنه اليوم بالعمل اللّغويّ (acte de langage) ـ لم يجد بدّا من جعل الفعلين في جملتين مستقلّتين ، فاضطرّه ذلك إلى حذف يُرجعهما جملة واحدة ، لأنّه لو لم يفعل لعارض ما تستوجبه المطابقة الاختباريّة .

لنفترض أنّ ابن هشام لمّا تفطّن إلى نصب " فضلا " بفعل الإخبار اقترح له صدر الجملة باعتبار الفعل أصله أن يكون قبل الاسم في الموضع ، لو فعل ذلك لاقترح عوض (47) ما يلي :

(47 أ) أخبر أنّ فلانا لا يملك درهما فضلا عن الإخبار عن دينار .

وبحذف " أخبر أنّ " وتعديل " فلانا " إلى فلان ، وحذف " الإخبار عن " وتعديل العمل كما رأينا تصبح الجملة (47 أ) على الصّورة التّاليّة المثّلة لفرعها المنجز :

(47 ب) | ∅ | فلان لا يملك درهما | | فضلا عن دينار | |

يتبيّن من المقارنة بين (49) و | 47 ب | أنّ تقدير الإخبار زائد مادام موضعه موضع الابتداء ومعناه معنى الابتداء . ما نحتاج إليه حقّا هو أن نعلّق | فضلا ... | بالابتداء ، فنجعله عاملا فيه عملا ثانيا بعد عمله الأوّل في المبتدإ والخبر . وهذا موافق للنّظريّة النّحويّة ، ولرأي ابن هشام في أنواع العوامل .

وعلى نفس الوتيرة يمكننا أن نحلّل الجملة حسب التّأويل الانتفائي ، دون أن نحتاج إلى فعل جديد يدفعنا إلى اقتراح جملتين مستقلّتين . لكنْ لمّا كان موضع الابتداء هنا موجبا كان لا بدّ من حذف أداة النّفي محافظة على المعنى حتّى لا يدخل النّفي على النّفي فيحدث الإيجاب ، فتكون الجملة على إحدى الصّورتين :

(48 أ) أنفي أنّ فلانا يملك درهما فضلا عن انتفاء الدّينار

(48 ب) ● - فلان أنفي أنّه يملك درهما فضلا عن انتفاء الدّينار

والحالة الثّانية أبسط ، وتنتج بعد الحذف والتّعديل :

(48 جـ) | ● | فلان | لا | يملك درهما | | فضلا عن دينار | | | |

وتعلّق | فضلا ... | بمعنى النّفي الذي في اللاّم مباشرة ، دون الحاجة إلى موضع شاغر .

ليس هذا التّحليل مخالفا لجوهر ما اقترحه ابن هشام. فقد حافظنا على دحضه لرأي الفارسي ورأي أبي حيّان ، وعلى تعليقه المنصوب بفعل الإخبار وفعل النّفي . فتوجيهه في العموم هو هو . إلاّ أنّ تغيير موضع المقدّرين أكثر اقتصادا في التّقدير والتّحويل .

نلاحظ أخيرا أنّ موضع الإخبار لا يمكن أن يكون موضع النّفي . ويتّضح هذا إذا جمعنا لام ابتداء مع حرف نفي كقولك " ... لَمَا فعل " .

إذ لام الابتداء والتّأكيد والقسم شيء واحد . فمعاني الكلام الكبرى موضعها قبل النّفي ، وقبلها جميعا موضع حروف الرّبط .

٧. 4 ـ دور التّشكّل العاملي في استيعاب التّطابق اللّفظي المعنوي

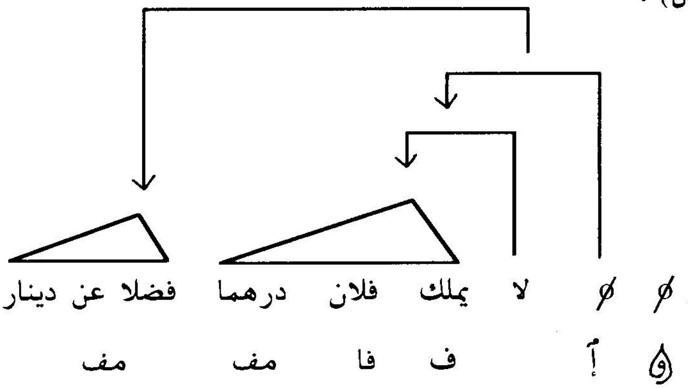
انتهينا في الفقرة الماضية إلى أنّ المواضيع المعبّرة عن المتكلّم ثلاثة أوّلها ما تكون فيه حروف الرّبط ، ونرمز إليه بأمّ الباب متوّجة | و | ، والثّاني ما به تكون الحروف المعبّرة عن معاني الكلام من خبر وطلب وإنشاء ، ونرمز إليه بـ | إ | دلالة على أنّه حدث من إنشاء المتكلّم ، والثّالث تكون فيه حروف ذات صلة بإثبات الوجود ونفيه ، ونرمز إليه بعلامة مستعملة في الرّموز الشّكليّة وهي | ∃ | . وقد قدّمناها مقتضبة لورودها في أعمال لنا أخرى . وهي مواضع تقع فيها حروف عبّر عنها النّحاة بأفعال منها : أجمع للأوّل وأخبر ، وأستفهم وغيرهما للثّاني ، ومنها أنفي للثّالث .

يلي هذه المواضع التي تقع " صدورًا للكلام " حسب تعبير ابن السرّاج (الأصول II / 234 ـ 237) ، مواضع تعبّر عن الإحالة التّصوّريّة على أحداث الكون وأشيائه . وهي إعرابيًا فعل وفاعل ومفعول ، نرمز لها بـ | ففا (مف) | . وهي رموز تعبّر عن معاني مواضع الرافع والمرفوع والمنصوب المجرّدة من علامات الإعراب، أكثر ممّا تعبّر عن ألفاظ حقيقيّة، تقوم بوظائف معيّنة .

تتكوّن من هذه المواضع البنية الموضعيّة (المحليّة) المثلى للجملة ونرمز إليها مجتمعة على هذه الصّورة | و إ ∃ ففا (مف) | المعبّرة عمّا سمّيناه بالتّواجد الحدثي الإنشائي الإحالي . وهي بنية توصّلنا إليها بمعالجة الجمل ، ومعالجة نصوص نحويّة منها بالخصوص رسالة ابن هشام هذه . وليس هذا البحث بمجال كاف لعرض التّفاصيل . واعتمادا على مبدإ رفع المبتدإ على الفاعليّة ، نلحق الجملة الاسميّة بالجملة الفعليّة ، اعتمادًا على استدلالات نتجنّب تعقّدها .

انطلاقا من هذه البنية المعبّرة عمّا سمّيناه بالتّواجد الحدثي الإنشائي الإحالي نستوعب ملاحظات ابن هشام على الصّورة التّالية للتّشكّل العاملي مبتدئين بالتّأويل الإخباري للجملة الفعليّة (وهي الجملة الواقعة خبرا في المثال) :

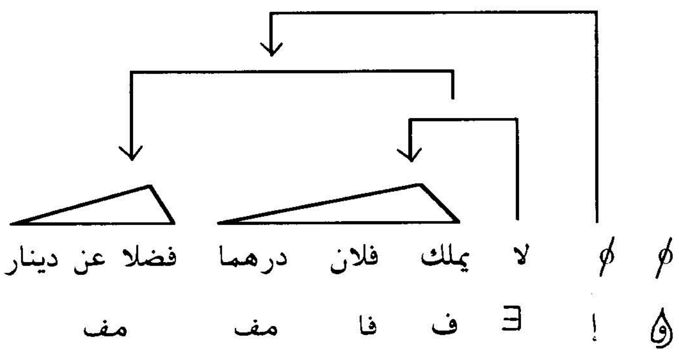
(52)



يدلّ هذا التّشكّل على أنّ عمل الفعل اللّفظي الإحالي " يملك " لا يجاوز نصب " درهما " ، وأنّ " لا " لا تنفي إلاّ " ملكه للدّرهم " ، ولا يجاوز عملها المعنوي هذا الحدّ . وإذن فالفعل الإنشائي (أو الإنجازي حسب التّعبيرات الحديثة) ، وهو التّقرير الإخباري لعدم ملك الدّرهم ، يعمل بموضعه مباشرة في [فضلا ...] .

أمّا إذا علّقنا [فضلا ...] بمعنى النّفي فالتّشكّل العاملي يكون :

(53)



يفيد هذا التّشكّل العاملي أنّ | فضلا... | متعلّقة بنفي ملك الدّرهم ، فهي منصوبة بدلالة نفي المتكلّم ، لا بدلالة تقريره الإخباري . إنّ التّقرير ، حسب هذا التّشكّل يعمل في النّفي بعد أن يكون قد عمل النّفي في | فضلا... | .

نلاحظ أنّه في الحالتين لا يعمل معنى الفعل الواقع في الموضع إلاّ بعد أن يتمّ بما يتمّه . وهذه قاعدة عامّة في العمل . فكما أنّ اسم الفاعل لا يعمل إلاّ بعد تمامه بالنّون ، وكما أنّ المصدر لا يعمل إلاّ بعد تمامه بالمضاف إليه، فكذلك التّقرير الإخباري في (52) لا يعمل إلاّ بعد تمامه بمضمونه وهو عدم ملك الدّرهم . وكذلك النّفي في (53) لا يعمل إلاّ بعد تمامه بالمنفيّ وهو ملك الدّرهم . فالتّقرير في (53) تقرير لنفي ملك واقع في حال فضل عن دينار .

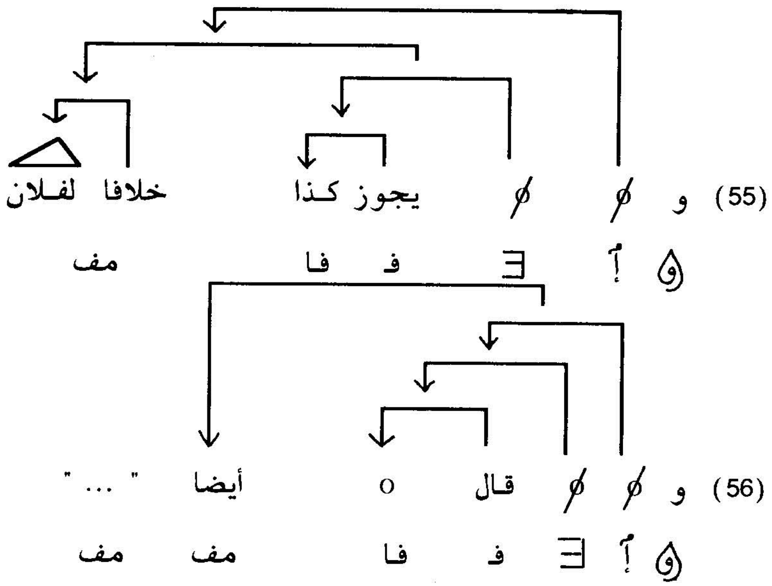
نلاحظ أيضا أنّنا لا نقدّر . فالمواضع موجودة دائما ، صالحة للاستعمال متى أردنا . فليس دور المتكلّم ولا دور المخاطب أيضا إلاّ أن يعطي لسلسلة المواضع وما فيها من معان القيمة التّرابطيّة المفيدة للمعنى المقصود . فكأنّنا قلنا ـ إذا شبّهنا التّشكّل العاملي بالتّجميع المنطقي والرّياضي ـ إنّ قيمة (54 أ) مثلا تختلف عن (54 ب) :

(54) أ ـ (أ + ب) ج / ق ⊂ (ك ∨ ف)

ب ـ أ (ب + جـ) / (ق ⊂ ك) ∨ ف

فكما أنّ الدّلالة في (54) تختلف باختلاف التّجميع ، فكذلك تختلف (52) عن (53) .

وعلى هذه الشّاكلة نستوعب العمل ومعناه في المثالين (3) و (4) . كما يلي :



معنى الأولى " أثبت خلافا لفلان جواز كذا " ومعنى الثّانيّة " أخبر أيضا بقوله كذا "

وفي جميع الحالات الماضية تمثّل المنصوبات التي هي محلّ الإشكال مفاعيل لأفعال الإنشاء - إنشاء القول - أي معاني التّقرير والنّفي الممكن التّعبير عنها بصيغة " أفعل " ، حسب ابن يعيش وابن الخشّاب ، أو " فعلت " الإنشائيّة حسب ابن الأنباري وابن جنّي .

VI. خاتمة

أشرنا في أوّل المقدّمة إلى أنّ هذا البحث يتّصل بمجالات ثلاثة : التّعليم وقراءة التّراث وقضايا اللّسانيات المعاصرة . وهي مجالات يصعب على مدرّس باحث في اللّغة العربيّة أن يستغني عنها ، أو ينجو من التّمزّق بينها .

إن كان لا بدّ من تدريس التّراث النّحوي ، فلا مهرب ، في نظرنا ، من وضعه في التّاريخ ، لا باعتبار التّاريخ سياقا أو ظرفا طبيعيّا معينا على الفهم ، فهذا أمر شائع بين الدّارسين ، بل باعتبار التّراث النّحوي جزءا من حركة الفكر الإنساني وتطوّره اللّولبيّ غير المستقيم .

يستدعي هذا الهدف أن نبدأ بالكشف عن حركته الدّاخليّة وأن نعيّن ، بقدر الإمكان ، مساره ، لالتقاط الغاية المحتملة له .

نتصوّر ، بمتابعة مفهوم المتكلّم من سيبويه إلى ابن هشام مرورًا بابن جنّي والجرجاني وابن الخشّاب والرّضيّ وابن يعيش وغيرهم ، أنّ النّظريّة النّحويّة العربيّة تتحرّك نحو تخصيص موضع إعرابيّ لإنشاء المتكلّم لا يقلّ قيمة عن موضع الفعل والفاعل ، إن لم يكن أهمّ .

حاولنا بدراسة هذا النّصّ الثّانوي المعبّر عن اشتغال العلم النحويّ بوظائفه اليوميّة في المؤسّسة الثقافيّة السائدة في عصره ، أن نقدّم ملامح أوّليّة عن تجذّر إعرابيّة المتكلّم في تصوّر النّحو العربي لبنية الجملة وتطابق لفظها ومعناها ، وأن نقدّم ما توصّلنا إليه في أطروحتنا نتيجة طبيعيّة للنّظريّة .

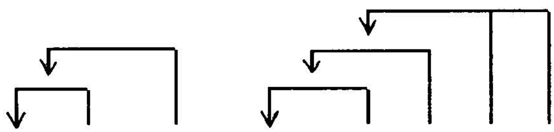
يبقى لغيرنا أن يبحث في مدى نجاحنا في تصوّر النّظريّة وفي إيصالها إلى غاية مسارها ، تمهيدا لوضع الفكر النّحوي العربيّ في حركة التّاريخ الفكري الإنساني . ولا يكون ذلك إلاّ بالنّظر أيضا في جوانب أخرى من النّظريّة .

مهما تكن النّتيجة ، فالثّابت على الأقلّ ، أنّ نصّ ابن هشام يبيّن ، على صورة غير مباشرة ، أنّ تعليم بعض التّراكيب ، أعني مجموعة الأمثلة (1 ـ 5) وما يشبهها ، يستدعي تعليق بعض العناصر بمواضع معنويّة ، تعليقا يبيّن على وجه أحسن وظائفها التّخاطبيّة ، ويعلّم استعمالها على وجه أحسن .

إذا ربطنا بين حاجيات التّعلّم والاكتساب ، وكفاية نظريّة مّا في وصف اللّغات ، فمن المفيد في نظرنا أن نتعامل مع النّظريات القديمة ، باعتبارها جزءا من حركة لولبيّة في تقدّم العلوم ، وأن نقيّم جدواها من هذه الزّاويّة ، باعتبارها إحدى الزّوايا الممكنة في النّظر . لكن مهما كانت المعايير المستعملة في تقييم النّظريات فلا بدّ من الإجابة عن السّؤال : ما هو موضعها في تاريخ الثّقافة العلميّة ؟

الأمثلة المختبرة

(1) فلانٌ لا يملك درهما فضلاً عن دينار



(1 أ) ● فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار

(1 أ') " أمّا قوله فلان ... دينار " فمعناه : " أنّه لا يملك درهما ولا دينارًا وأنّ عدم ملكه الدّينار أولى من عدم ملكه الدّرهم وكأنّه قال " لا يملك درهما فكيف يملك دينارًا " .

(1 أ'') أمّا قوله " ق$_{1}$ " فمعناه " ن$_{1}$ " و " ن$_{2}$ " وكأنّه قال " ق$_{2}$ "
(أو) معنى " ق$_{1}$ " هو " ن$_{1}$ " و " ن$_{2}$ " وهو كـ " ق$_{2}$ "

(1 ب) فلان لا يملك درهما ولا دينارًا وعدم ملك الدّينار أولى من عدم ملكه الدّرهم .

(1 بَ) فلان لا يملك درهما ولا يملك دينارًا و(أنّه) لا يملك دينارًا أولى من أنّه لا يملك درهما .

(1 جـ) فلان لا يملك درهما فكيف يملك دينارًا

(2) الإعراب ، لغةً ، البيانُ (أو) السّنةُ لغةً الطّريقة

(3) ويجوز كذا خلافًا لفلان

(4) وقـال أيضًـا

(5) وهلمّ جـرًا

(6) هذا عبدُ الله حقّـا

(7) حينئذ الآن

(8) كلّ شـيء ولا هـذا

(9) ألا رجلَ إمّا زيدًا وإمّا عمرًا .

(10) [{وفضلاً عن ، ونظرًا إلى ، وبالتّالي ... إلخ} ... فـ ...]

(11) لا يملك فلان درهما_

(12) لا يملك فلان دينارًا _

(13) لا يملك فلان درهما ولا يملك دينارًا و(أن) لا يملك الدّينار أولى من (أن) لا يملك درهما .

(14) [- ج$_1$] و [- ج$_2$] ، و [- ج$_2$، - ج$_1$]

(15) [- ج$_2$] ⟷ [+ ج$_2$]

(16) [- ج$_1$] ⟵ [± ج$_2$]

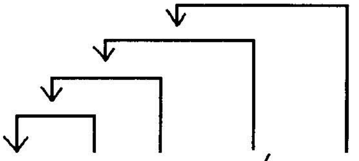
(17) ج$_0$ ⟵ (- ج$_1$ و - ج$_2$) و (- ج$_2$، - ج)

ج$_0$ — (ج$_1$ ⟵ ± ج$_2$)

(18) الأصل المقدّر : لا يملك درهمًا يفضل فضلا عن دينار

حـذف : ∅

(18') الفرع المنجز : لا يملك درهما ∅ فضلا عن دينار



(18 أ) [فلان لا يملك [درهما [∅ فضلا عن دينار]]]

(19) فلان لا يملك درهما يزيد زيادة عن دينار

(19') - $ج_1$ ⊂ [يفضل فضلا ...]

(19') [- $ج_1$ ⊂ + $ج_3$]

(20 أ) [فلان لا يملك [درهما يتّصف بكونه يفضل فضلا عن دينار]]

(20 ب) [فلان لا يملك [درهما وهو - أي الدّرهم - يفضل فضلا عن دينار]]

(21) التّأويل الكوفي : الأصل المقدّر : لا يملك درهما فاضلا عن دينار

تحويل إلى المصدر :

الفرع المنجز : لا يملك درهما فضلا عن دينار

(22) التّأويل البصري : الأصل المقدّر : لا يملك درهما ذا فضل عن دينار

حذف مع تعديل : ∅

الفرع المنجز : لا يملك درهما ∅ فضلا عن دينار

(23) أمثلة (أ ، ... ، هـ) عن تسلّط النّفي

(24) ما قام رجل عاقل

(25) قـام رجـل عـاقـل

(26) قام رجل غير عاقل (لا عاقل) .

(27) لا رجُلَ عاقـل فيقـومَ

(28) أ ـ على لاحب لا يهتدي بمناره

ب ـ لا منار لهذا الطّريق فيهتدى بـه

(29) أ ـ مـا لأنيس بـه حـسّ

ب ـ لا أنيس به فيكونَ لـه حـسّ

(30) أ ـ فما تنفعهم شفاعة الشّافعين

ب ـ لا شافع لهم فتنفعهم شفاعته

جـ ـ لهم شافع لا تنفعهم شفاعته

(31) أ ـ لا يسألـون إلحـافًـا

ب ـ لا سؤالَ فيكونَ إلحـافـا

(32) أ ـ | لا + م اسمي + (...) | + فيفعلَ (...) |

بِ ـ لا درهم يملكه فيفضُلَ عن دينار

(33) لا يملك درهما فيفضلَ عن دينار

(33) | - ج1 ⊂ ± ج 3 |

(34) حـرف ⟵⟶ ففـا (فعل + عاعل)

(35) لا ⟵⟶ انتفى (أنفي)

(36) إذا انتفى ملكه للدّرهم كان انتفاء ملكه للدّينار أولى .

(37) إذا لم يكن رجل عاقل لم يكن قيام منه

(38) فلان إذا لم يملك درهما لم يكن منه فضل عن دينار

(39) ما جاءني قاضي مكّة ولا ابن الخليفة

(40) لا قاضيَ بمكّة ولا للخليفة ابن فيجيئاني

(41) بمكّة قاض وللخليفة ابن لم يجيئاني

(42) ما جاءني رجل شاعر .

('42) جاءك رجل شاعر

(42 أ) جاءني رجل مّا غير شاعر

(43) فلان يملك درهمًا غير فضل عن دينار

(44) فلان يملك درهمًا فضلا عن دينار

(45) أيملك فلان دينارًا ؟

(46) فلان يملك دينارًا

(47) أخبرتك بهذا فضلا عن الإخبار عن دينار

('47) أخبرتك بهذا زيادة على الإخبار عن دينار استفهمت عنه

(47 أ) أخبر أنّ فلانا لا يملك درهما فضلا عن الإخبار عن دينار

(47 ب) [O] فلان لا يملك درهما] [فضلا عن دينار]]

(48) فضل فضلا انتفاء الدّرهم عن فلان عن انتفاء الدّينار عنه

('48) فضلا انتفاء الدّرهم عن فلان عن انتفاء الدّينار عنه

(48 أ ـ أنفي أنّ فلانا يملك درهمًا فضلا عن انتفاء الدّينار

(48 ب ـ ● فلان أنفي أنّه يملك درهمًا فضلا عن انتفاء الدّينار

(48 جـ ـ [● فلان [لا [يملك درهما]] فضلا عن دينار]]]]

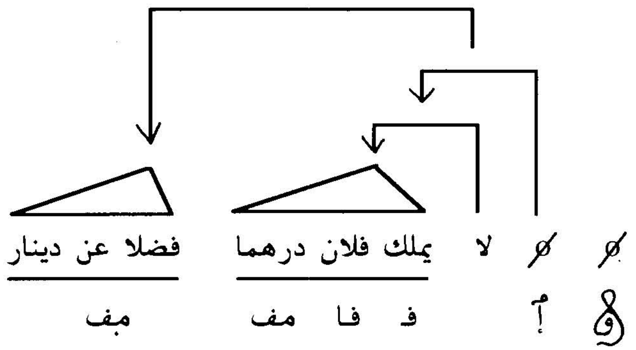
(49) ● [فلان لا يملك درهما [ø فضلا عن دينار]] (ø = الإخبار)

(50) ● [فلان لا يملك درهما [ø فضلا عن دينار]] (ø = الانتفاء)

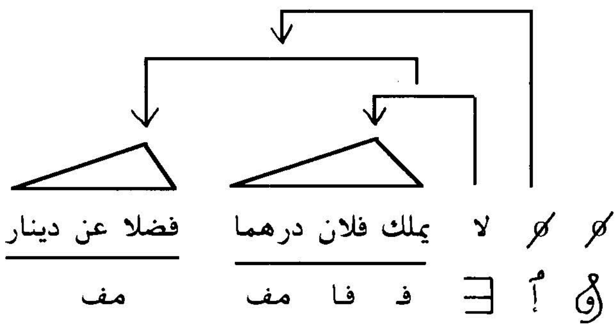
(51) كتبت اليوم ، وكتبت أمس أيضا

('51) كتبت اليوم ، ورجعت إلى الكتابة أمس رجوعًا

(52)

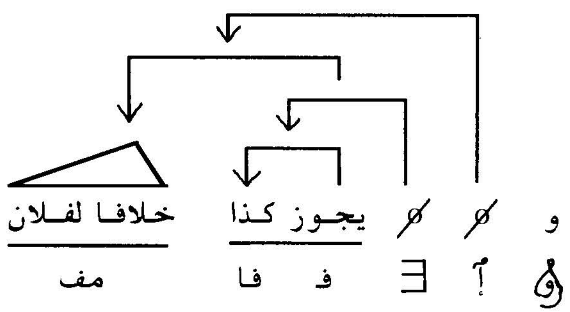


(53)

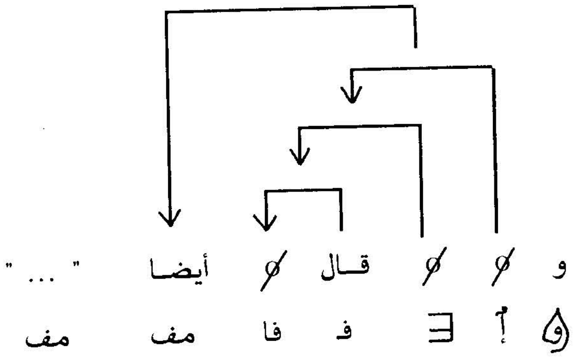


(54) أمثلة منطقيّة ورياضيّة لتوضيح التّجميع

(55)



(56)



قائمة المراجع المذكورة في البحث

ابن جنّي ، الخصائص ، تحقيق محمّد علي النجّار ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1952 .

ابن الخشّاب ، المرتجل ، تحقيق علي حيدر ، دمشق ، 1972 .

ابن خلدون ، المقدّمة ، تحقيق لجنة من العلماء ، المكتبة التّجاريّة ، د ت .

ابن السرّاج ، الأصول في النّحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، ط 3 ، مؤسسة االرّسالة ، بيروت ، 1988 .

ابن عقيل ، شرح ألفيّة ابن مالك ، تحقيق محي الدّين عبد الحميد ، دار الفكر ، 1974 .

ابن هشام ، المسائل السّفريّة ، تحقيق حاتم صالح الضامن ، المورد ، المجلد 9 ، العدد 3 ، 1980 .

- شرح شذور الذّهب ، نشر إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلميّة ، 1996 .

- مغني اللبيب ، تحقيق مازن المبارك ، ومحمّد علي حمد الله ، نشر دار الفكر ، ط 2 ، 1969 .

ابن يعيش ، شرح المفصّل ، عالم الكتب ، مكتبة المتنبّي ، بيروت القاهرة ، د ت .

الاستراباذي ، شرح الكافيّة ، تحقيق يوسف حسن عمر ، جامعة قاريونس ، 1978 .

الأنباري ، الإنصاف ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، 1982 .

الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تحقيق محمّد رضوان الدّاية وفايز الدّاية ، مكتبة سعد الدّين ، دمشق ، 1987 .

- المقتصد ، تحقيق كاظم بحر المرجان ، دار الرّشيد ، العراق ، 1982 .

حسن (عباس) ، النّحو الوافي ، دار المعارف بمصر ، ط 4 .

عبده الراجحي ، النّحو العربي والدّرس الحديث ، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنّشر ، بيروت ، 1979 .

الزجّاجي ، الايضاح في علل النّحو ، تحقيق مازن المبارك ، دار النّفائس ط 5 ، بيروت ، 1986 .

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السّلام هارون ، عالم الكتب ، بيروت ، 1966 .

السيوطي ، المزهر، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى ، محمّد أبو الفضل ابراهيم ، علي محمّد البجاوي .

الشّريف (م . ص) ، مفهوم الشرط وجوابه ، دكتوراه دولة ، مرقونة كليّة الآداب ، تونس ، 1993 .

الشنواني ، حاشية على شرح مقدّمة الإعراب ، تحقيق محمّد شمّام ، ط 2 ، دار الكتب الشّرقيّة ، تونس ، 1973 .

عادل فاخوري ، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، دار الطّليعة ، ط 2 ، بيروت ، 1981 .

كشو (ص) ، مظاهر التّعريف في العربيّة ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس ، 1997 .

- مدخل في اللّسانيات ، الدّار العربيّة للكتاب ، تونس 1985 .

المهيري (ع) ، نظرات في التّراث اللّغوي العربي ، دار الغرب الإسلامي ، 1993 .

المبرّد ، المقتضب ، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ، بيروت .

ياسين ، حاشيّة على شرح الفاكهي لقطر النّدى ، مطبعة التّقدّم العلميّة ، مصر .

BLANCHÉ R. — La logique et son histoire d'Aristote à Russell, A. Colin, Paris, 1970

CHOMSKY N. — Théorie du gouvernement et du liage, seuil, Paris, 1991

— Concepts et conséquences de la théorie du gouvernement et du liage traduit par Lélia Picabia, Seuil, Paris, 1987.

GREVISSE. — Le bon Usage, Duculot, 9ème éd. 1969.

HARRIS Z.S. — Notes du cours de Syntaxe, Ed. du seuil, Paris, 1976.

LAKOFF G. — Linguistique et logique naturelle, Klincksieck, Paris, 1976.

LIBERA A. — La philosophie médiévale, PUF, Paris, 1993.

MILNER J.C. — Introduction à une science du langage, Seuil, Paris, 1989.

RASHED R. — Histoire des sciences arabes, Seuil, Paris, 1997.

ROUVERET A. — Présentation de la nouvelle syntaxe (in Chomskey 1987).

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 93 ـ 127

خواطر في معنى الأدب *

للأستاذ شارل بلاّ : Charles Pellat
نقله إلى العربية محمّد العربي عبد الرزاق (1)

عندما تفضّل الأستاذ آرمان آبيل (Armand ABEL) ـ تأكيدا لمودّته ـ بدعوتي إلى إلقاء محاضرة ببروكسل ، أشعرني بأنّه ربّما كان يحرص

---

* اقتبس المؤلف عنوانه من لغة الموسيقى (Variations sur un thème) ، وحرصا منّا على مجانسة المدلول الموسيقي الذي تنضح به هذه العبارة ، فقد استعملنا كلمة " مقام " في معناها الموسيقي الاصطلاحي (عرّب محمّد العربي عبد الرزّاق العنوان : تنويعات على مقام الأدب ولكنّنا فضّلنا خواطر في معنى الأدب) .

(1) لمّا كنت أراجع باقتراح من " بيت الحكمة " صحبة محمّد العربي عبد الرزاق تعريبه أطروحة الشاذلي بويحي عن " الحياة الأدبية بافريقية في عهد بني زيري " تذاكرنا الترجمة ومشاكلها وتطفّل بعض " الباحثين " عليها وذكرت له من بين أمثلة كثيرة رديئة تعريب " الدكتور " أكرم فاضل مقال شارل بلاّ وعنوانه Variations sur le thème de l'adab وقد نشر التعريب بالعدد الأوّل من المجلد الثاني من مجلة المورد العراقية سنة 1399 / 1979 وقرأنا نماذج من هذا التعريب مثل :

يمثّل كتاب البيان والتّبيين لدى بعض المؤلفين ولاسيّما لدى الشاعر الأندلسي من القرن الخامس / الحادي عشر. ذروة القريحة الأدبيّة بصورة عامّة .	Chez certains auteurs, en particulier chez le poète et prosateur andalou du V/XI siècle _ Ibn Shuhayd, bayàn désigne le talent littéraire en général...

على أن أطرق موضوعا يتعلّق بالأدب العربي ، وبوجه أخص ، بقضية " الأدب " بالمعنى المصطلح عليه عند العرب . وكانت تلك ، في نظري ، فرصة سانحة لإدخال شيء من الترتيب والتنظيم على أفكار ما فتئت تتسم عندي بقدر لا بأس به من الخلط والغموض ، فسارعت بحرارة إلى تلبية دعوته .

واقترحت عليه أن يعيد هذا التعريب فقبل وسلّمني قبل وفاته بقليل النصّ العربي مرقونا وأضفت إليه وما رأيته مفيدا من الهوامش المختلفة. وعرضته على هيأة تحرير حوليّات الجامعة التونسيّة فقبلت بعد بعض التحويرات التي اقترحها خاصّة الأستاذ عبد القادر المهيري أن ينشر في هذا العدد لقيمة المقال وقيمة صاحبه وهو نصّ محاضرة ألقاها شارل بلاّ يوم 4 نوفمبر 1964 في بروكسال وقد نشرت في المجلة الصادرة عن المركز العلمي البلجيكي لدراسة قضايا العالم الإسلامي عدد 5 ـ 6 سنة 1964 . وأعيد نشرها ضمن كتاب شارل بلاّ الصادر بلندن سنة 1976 بعنوان دراسات عن تاريخ الإسلام الإجتماعي والثقافي وكذلك قيمة محمّد العربي عبد الرزاق. والمجلّة تنشر هذا المقال وفاء لروحه . والملاحظ أنّ محمّد العربي عبد الرزاق ولد بتونس يوم 13 ـ 1 ـ 1936 وبها زاول تعلّمه الابتدائي والثانوي وتحصّل على شهادة الباكالوريا عام 1956 فاجتاز مناظرة الدّخول إلى دار المعلّمين العليا وهي المؤسسة الجامعيّة الأولى التي أنشئت فور الاستقلال . وتخرّج منها أوّل الفوج الأوّل مجازا في اللّغة والآداب العربيّة ويقال إنّ طه حسين وقد شارك في لجنة الامتحان سنة 1957 قد أعجب به . وانخرط في سلك التّعليم الثانوي بالمدرسة الصادقيّة وواصل بصورة موازية تعلّمه فأعدّ بجامعة الصربون بإشراف المستشرق ريجيس بلاشير (م 1973). رسالة لاحراز ديبلوم الدراسات العليا تمثّلت في دراسة أخبار بشّار بن برد من كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ونقلها إلى الفرنسية وخوّل له هذا الديبلوم اجتياز مناظرة التّبريز فنجح فيها سنة 1963 فكان أوّل مبرّز من بين تلامذة دار المعلّمين العليا أو الحاصلين على الاجازة (الأستاذيّة) من الجامعة التونسية . وكان من الممكن لمحمّد العربي عبد الرزاق أن ينخرط في سلك التعليم العالي إلاّ أنّ " الظروف " صرفته عن ذلك رغم أنّه انتدب لمدّة قصيرة جدّا مساعدا بكليّة الآداب والعلوم الانسانيّة . فشغل تباعا خاصّة منصب مدير البرامج بالاذاعة التّونسيّة 1967 ـ 1970 ومدير الإخبار بوزارة الإخبار والثقافة 1970 ـ 1972 ومدير جريدة العمل ورئيس تحريرها 1972 ـ 1981 وانتخب عضوا بمجلس الأمّة (مجلس النوّاب حاليا) 1974 ـ 1984 . كما كان عضوا بالديوان السياسي بالحزب الاشتراكي الدستوري 1970 ـ 1981 .

ولعلّ آخر ما عرّب هو هذا الفصل الذي تنشره الحوليّات في عددها هذا . وحبّذا لو تسعى أسرته إلى جمع أعماله إبداعا ودراسات وترجمة ونشرها تخليدا لذكره وإبرازا لاسهام المثقّفين التّونسيين في حركة البحث .

[الطيب العشاش]

وممّا لا يحتاج إلى تأكيد أنّني لست أستطيع في ظرف ساعة من الزمن أن أستعرض كامل تاريخ هذا الأدب المتنوّع الصوّر والأشكال . وإذ أنّ ثمّة ألف أسلوب للتطرّق إلى هذا الموضوع ، فإنّي سوف أختار الطريقة التي تتيح لي ، بسلوك مسار لولبيّ ، فيه على أيّة حال كثير من المجانسة لطريقة " الأدب "، أن أدرك صلب القضيّة ، حيث نجد بطبيعة الحال صديقي الجاحظ [2]، وهو المحور الذي تدور حوله ، في خاتمة الأمر، رحى الأدب ، كما قد يقول العرب .

ولم تمنعه هذه المناصب من البحث والتّأليف فنشر مجموعة من المقالات أهمّها " العرب في نظر المستشرقين بارك وماسينيون " - مجلّة الفكر ديسمبر 1960 وفيفري 1961و" خواطر حول الشّعر " - مجلّة الفكر مارس 1962 . كما عرّب بعض المقالات وأهمّها " الشعر الغنائي الأندلسي وظهور الشّعر الغنائي الرّوماني " بقلم إيميليو غرسيا غوميز ، مجلّة الفكرجانفي ومارس 1963 ، وقصّة " رصيف الزهور لا يلبّي النّداء " لمالك حدّاد - الفكر أكتوبر ونوفمبر 1963 .

ولم تفتر همّة محمّد العربي عبد الرزاق في أواخر حياته وقد كان يعاني من أمراض عديدة أدّت إلى وفاته يوم 18 أكتوبر 1998 . فقد عرّب كتاب أبو ليوس أو صفحات مختارة . جمعها وقدّم لها وعلّق عليها بالفرنسيّة عمّار المحجوبي ونشرته بيت الحكمة خريف 1998. كما

---

(2) هكذا يسمّي شارل بلاّ الجاحظ ونذكّر خاصّة بأنّه أعدّ عنه أطروحة بعنوان Le milieu basrien et la formation de Gahiz نشرت بباريس سنة 1953 وقد عرّبها ابراهيم الكيلاني بعنوان : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامرّاء، ونشرتها سنة 1961. دار اليقظة العربيّة للتّأليف والتّرجمة والنّشر بسوريا.

عـرّب وهذا أهمّ أعـمـاله أطروحـة الشـاذلي بـويحي عن الحـيـاة الأدبيّـة بإفريقـيّة في عـهد بني زيري . وصدر الكتـاب عن بيت الحكمة في شهر أكتوبر 1999 .

وفي مـجـال بحـثنا ، فـإنّه من الصـالح دومـا ، مـن أجل إدراك المعنى العمـيق للمصطلحـات الفنيّة التي نلقـاها ، أن نلجأ من البدء إلى علم اللّغة ، وأن نسـتعين في غـضون بـحثنـا بعلم الدّلالة ، وهو في أغلب الأحـيـان من العوامل التي تنير السبيل ، لأنّه يتيح الإحاطة بالمفاهيم الأساسية ، ويكشف في كثـير من الحالات عن جـوانب تتسـم بقدر مـتفـاوت من الغمـوض في نفسيـة مستعملي اللّغة . وهذا مـا أدركه جيّـدا المستشرق الإيطالي الشـهير كارلو نـالينـو ، وقد كـرّس الحلقة الأولى من سلسلة الدّروس التي عهد إليه سنة 1910 ـ 1911 بإلقـائهـا بالعـربيـة بجـامـعـة القـاهرة [3]، لتحـديد لفظ الأدب ودراسة دلالات هذه الكلمـة التي تبنّاها النـاطقـون بالعـربيّة للإشـارة إلى المـادّة التي كان يـدرسها . ورغم تقـادم عهد هذا الفـصل التّمهيـدي من كتيب نالينـو المنشـور بالإيطـاليّة ثمّ بالفرنسية ، فإنّه يحتفظ بكامـل قيمته ، ولا يحتاج إلى تنقيح إلاّ فيما يتعلّق ببعض النّقط ، بشـرط أن نقبـل الاكتفاء طبعـا بتحليل خـارجيّ لهذا الموضـوع ، والإعراض عن القيام بعملية تأريخ لهـذا النّوع من الكتـابة . لذلك فـإنّي سوف أحـجم عن تكرار مـا قـاله هذا العالم ، مكتفيا فقط بالتّشديد على جزئيتين اثنتين .

فنالّينو يرضى ـ ويحمـل على التّسليم دون كبير عنـاء ـ بالاشتقاق الذي اقتـرحه منذ سنة 1906 فولرس (Vollers) [4]. وهذا يرى أنّ لفظ (أدب)

---

(3) طبعت هذه الدّروس بعنوان : تاريخ الآداب العربيّة من الجاهليّة حتّى عصر بني أميّة ، دار المعارف بمصر 1954 وقد اعتنت بنشرها مريم نالينو . وقد كان شارل بلاّ نقلها إلى الفرنسيّة ونشرها سنة 1950 بباريس Ed. G. P. Maisonneuve .

(4) انظـر كتاب نالّينو : النّصّ العربيّ خاصّة ص 18 وهو يعتمد كتاب vollers : فهرس الكتب... الاسلاميّة لمكتبة جامعة ليبزيق سنة 1906 ص 180 .

مفرد ، أعيد نحته في العهد الجاهلي من صيغة (أدآب) ، وهي جمع كلمة (دأب) الواردة في القرآن بمعنى العادة والشأن والحال . ولقد جاء في أحد الأحاديث : " فإنّه دأب الصالحين قبلكم " . على أنّي أفترض أنّ كلمة (دأب) قد كان لها في الأصل معنى ملموس ، وهو الطريق أو السبيل ، شأنها في ذلك شأن كلمة (السنّة) . فـ (دأب) كانت تعني في الأصل السبيل أو الطريق . وصنوها (أدب) كانت - بحكم الشعور المتفاوت الغموض بضرورة ابتكارها - تحمل على الأرجح مدلولا أكثر تجريدا . ونحن لا نجد هذه الكلمة في القرآن . لكنّها ترد في عدد من الأحاديث نجد فيها صيغة الفعل المزيد (أدّب) المشتقّة من الإسم تعني علّم وربّى ، والفعل هنا منسوب إلى الله . وبعد مجيء الإسلام ، استمرّ لفظ (دأب) في تطوّره حتى أيّآمنا هذه ، بدون اتخاذ مدلول فنّي خاصّ ، في حين أنّ لفظ (سنّة) قد اكتسى قيمة دينيّة، واتّخذ لفظ (أدب) مفهوما موازيا ، لكنّه دنيوي بشكل صريح . هذا وإنّ أصحاب المعاجم يقابلون بين (إرب) و(إرابة) ، وخصوصا (أريب) ، من جهة ، وبين (أدب) و(أديب) ، إذ أنّ كلمة (أريب) تعني الذّكيّ الدّقيق البارع في مزاولة مهنة ما ، في حين أنّ (الأديب) هو الذي يملك جميع الميزات المكوّنة للأدب ، ونعني - بقدر ما يتسنّى وعي ذلك وإدراكه - العادات والشمائل ووجوه السلوك التي تجمع في آن بين أنّها حميدة وأنّها موروثة عن أجداد كرام أفاضل .

ثم يلاحظ نالّينو بعد ذلك أنّ لفظة (أدب) ، في صيغة المفرد ، سوف تكتسب معاني فرعيّة إضافيّة بحكم بلوغ العرب درجة أرقى من الحضارة، لتطلق من جانب أوّل على القواعد التي تتظافر على تكوين سلوك أخلاقي عملي لا يشتمل عليه التّعليم القرآني والتقليدي ، كما تطلق من جهة ثانية على مكارم الأخلاق المكتسبة أو الفطرية ، أي التربية اللازمة لكل من أراد التحلّي بسلوك يزين صاحبه عند علْية القوم - وهو

ما يشبّهه الأستاذ غبرياللي (Gabrielli) باللفظ اللاتيني (urbanitas) [5] وتطلق أخيرا على مجموعة من المعارف الدنيوية التي ينبغي على طبقة اجتماعية محدّدة حذقها كي تقوم بوظيفتها على أحسن وجه (كالقضاة ، مثلا أو معلّمي الصبيان أو كتّاب الدواوين) .

وبمجرّد التحوّل من مرحلة الرواية الشفويّة إلى مرحلة الرواية الكتابيّة ، فإنّ العبر والمواعظ وقواعد السلوك والمعطيات التّقليدية والتّعاليم التي تشكّل هذا الأدب سوف يتولّد عنها ثلاثة أصناف من الكتب : يتضمّن الصنف الأوّل منها كتابات ذات صبغة أخلاقيّة يمكن أن نسمّيها الأدب الوعظي ، ويشمل الصنف الثاني مجاميع معدّة لكي يستعملها الظرفاء من الخاصّة والأعيان ، تتضمّن مقتطفات من النّثر أو من الشّعر ، ومن الأحاديث والأخبار المختلفة ، ومن الملح والنوادر التي يحسن إيرادها في سياق حديث متأنّق وهو ما نطلق عليه اسم الأدب بصفته ثقافة حضريّة . وإليه ينتمي الأدب بصفته أسلوب السّلوك السّليم . ويحتوي الصنف الثالث، أخيرا ، على كتيّبات خاصّة بأهل بعض المهن الفكريّة المختلفة ممّا هو بمثابة الكتاب الدّليل أو ما يسمّى بالكتاب الرّفيق الملازم . ويمكن أن نسمّيها : الأدب بصفته تدريبا مهنيّا .

هذه هي حصيلة الآراء التي قدّمها نالّينو ، ويبدو لي أنّها لا تزال تشكّل منطلقا متينا جدّا بحكم استناد صاحبها إلى ملاحظات مميّزة ، وإلى فصول من المعاجم . وممّا يزيد في نفاسة هذا التّحليل أنّ مفهوم الأدب يبقى عسير التّحليل عند المؤلفينَ العرب الذين حاولوا تعريفه ، واقترحوا بخصوصه فروعا مصطنعة وغير وافية بتصوير الحقيقة المتقلّبه. فهؤلاء النقّاد لم يدركوا أنّ الأدب في معناه الواسع إنّما يقع على ثلاثة

(5) في مادّة : أدب ص ص 180 - 181 من الجزء الأوّل من دائرة المعارف الإسلاميّة في طبعتها الثانية EI(2) وحبّذا لو يعرّب هذا الفصل إذ هو على قصره مركّز وعميق.

مستويات يتداخل بعضها في بعض تداخلا حميما - إن صحّ استعمال هذه الصّورة ، وهي : صعيد أخلاقيّ ، وصعيد اجتماعيّ ، وصعيد فكريّ . وفعلا ، فليس ثمّة حدود تفصل بوضوح بين هذه الجوانب المختلفة من الأدب ، الذي يتكوّن مضمونه أساسا من قواعد سلوك موروثة عن الأجداد - سواء كان هؤلاء الأجداد عربا أو فرسا أو حتى يونانيين . وباختصار ، فإنّ الهدف الحقيقي من الأدب الكتابيّ هو تكوين المسلم العاديّ في ميدان الدّين والأخلاق والثّقافة . وهذه الثّقافة تتّخذ شكلا متغيّرا ، سوف أسعى إلى تحديد خطوطه الكبرى ، وذلك بالتركيز ، كما هو متوقّع ، على ظاهرة الجاحظ ويبدو أنّ نالّينو يعرفه جيّدا .

*

* *

وفي القرن الماضي ، عندما اضطُرّ النّاطقون بالعربيّة - على إثر الأتراك - إلى ترجمة كلمة (littérature) المألوفة عندنا ، فإنّه سرعان ما تمّ تبنّي كلمة (أدب) لتأدية هذا المفهوم ، أو كلمة (آداب) بصيغة الجمع ، وقد أصبحت اليوم أكثر تداولا ، أو كلمة (أدبيّات) وهو اللّفظ الوحيد

الذي يورده H. Wehr [6] بمعنى (littérature) ، وهو مأخوذ بطبيعة الحال عن الكلمة التّركيّة (edebiyet) . وكنت إذن أنوي البحث عمّا يمكن أن يبرّر في أعماق ضمير النّاطقين بالضاد تبنّي هذه الألفاظ لترجمة كلمة (littérature)، إذ أنّه لا يمكن للشخص الغمر، بعد سماعه ما ذكرته الآن، إلاّ أن يبدي استغرابه إزاء مثل هذا التوسّع المفرط في الدّلالة . وإنّي أقرّ بكل تواضع أنّ الجهود التي بذلتها لم تكلّل بالنّجاح ، وأنّنا في حاجة إلى قدر كبير فعلا من صدق العزيمة - أو من السذاجة - لإطلاق هذه الكلمة على مجموع الإنتاج الأدبي ، في حين أنّ (الأدب) بالمعنى الاصطلاحي لا يمثّل سوى جزء من هذا الإنتاج ، ويستبعد من جهة أولى كلّ المصنّفات ذات الطابع الدّيني أو التقنيّ - وهي الأغلبيّة السّاحقة من الكتابات النّثريّة ، كما يستبعد كامل الشّعر العربيّ ، حتى ولو أنّ وصف هذا الشّعربأنّه ديوان العرب يجعل من اليسير إدخاله في نطاق (الأدب) ، ولو ببذل بعض الجهد الطفيف . ومهما كان ، فإنّ المعنيّين بهذا الأمر لم ينظروا ، على الأرجح ، في هذه المعطيات بصفة مدقّقة جدّا . وكما كان الشأن في كثير من الأحيان منذ أوائل حركة النّهضة ، فإنّهم لم يعتبروا أنفسهم ملتزمين بالمعنى الأصليّ الاشتقاقيّ لكلمة (أدب) . وهو معنى تمّ التغاضي عنه منذ زمن طويل .

وإنّي أعلم جيّدا أنّنا لو أخضعنا اللّفظ اللاتيني (littératura) لمعاملة مماثلة ، لاكتشفنا أنّه كان في العصر الكلاسيكي القديم يدل على الخط والنّحو والعلم - وهي معارف لا تنتمي إلى الأدب - في حين أنّ لفظ (litterae) تطلق على كامل الإنتاج الأدبي ، بما في ذلك التّاريخ ، إذ أنّ

(6) ألف Wehr سنة 1952 كتابا بالألمانيّة عنوانه Arabisches wôrterbuch نقله إلى الانقليزية J.M. Cowan ونشره بفبزبادن سنة 1961 بعنوان A dictionary of modern written arabic أي معجم اللّغة العربيّة المعاصرة.

شيشرون كان يشتكي قائلا : " abest historia litteris nostris " وهو ما معناه : " أدبنا ينقصه التّاريخ " [7]. هذا ولئن كانت بعض المصنّفات العربية الموسومة على سبيل التّجوّز بالتّاريخية، مثل *مروج الذهب* للمسعودي [8] تدخل في جنس (الأدب) فإنّ كتب التّاريخ بالمعنى الفنّيّ لا تدخل في هذا الباب .

وعند بعض الكتّاب ، وخصوصا عند ابن شهيد الشاعر الكاتب الأندلسي الذي عاش في القرن الخامس / الحادي عشر ، نجد كلمة (بيان) تطلق على المهارة الأدبيّة بوجه عام وقد كان يمكن لهذه الكلمة أن يتم تبنّيها للدّلالة على مفهوم (الأدب) في مختلف صيغه ومظاهره . لكنّه ينبغي لنا ، والحال تلك ، أن نستبعد من أيّ كتاب في *تاريخ البيان العربي* كل أصناف الإنتاج الشّعري والنّثري الذي لا يمتاز بخصائص تملك الإعجاب هذا في حين أنّ روائع الآثار الفنيّة هي (علم اللّه) أندر ما يكون. !

وفي نظر ابن شهيد نفسه ، فإنّ أفضل ثناء يمكن أن يوجّه إلى أحد رجال الأدب هو أنْ نصفه بالشّاعر الكاتب . وليس معنى ذلك أنّه شاعر خطيب ، وإنّما هو كاتب موهوب يملك من البراعة ما يستطيع أن يكون به موفّقا في كلّ من الصنعتين - أو الصناعتين : الشّعر والنّثر ، وهما قوام الأدب على وجه الخصوص . وتوجد عبارة أخرى موازية ، لكنّها في الحقيقة ، تختلف كثيرا عن الأولى وهي عبارة شاعر أديب التي نجدها

---

(7) إنّ تاريخ أدبنا غائب أو أنّنا لم نؤرّخ لأدبنا.

(8) انظر طبعة المكتبة الشّرقيّة (النّصّ العربي وترجمته إلى الفرنسيّة) في 7 أجزاء، بيروت من 1961 إلى 1979 وقد أعدّها شارل بلاّ منقّحا ومصحّحا ، طبعة باريس 1861 - 1877 من 9 أجزاء اعداد باربيي دي مينار Barbier De Meynard وباقي دي كورتاني Pavet de courteille.

مستعملة قبل ذلك بزمان . وهي تستحقّ أن نقف عندها قليلا ، إذ أنّه علينا كذلك أن نعرّف الأديب .

وإنّ الإسبان يعبّرون عن هذا المعنى في أناقة ، إذ يقولون : يولد المرء شاعرا ، ولا يصبح شاعرا . وهذا هو أيضا شعور النقّاد العرب الجيّدين الذين يضعون في أعلى مرتبة الشّاعر المطبوع الذي يكون في غنى عن تعلّم صناعته ، طالما أنّ الشّعر عنده طبيعيّ ، بالإضافة إلى ما قد يسود من الاعتقاد القديم بأنّ شيطانا ينطق عن لسانه . ويقابل الشّاعر في القديم الخطيب . وخَلَفُه ليس مجرّد النّاثر ، بل هو فعلا المترسّل ، على الأقل انطلاقا من القرن الخامس / الحادي عشر . ففي التّحفة الفنيّة الصغيرة التي كتبها ابن شهيد بعنوان : *رسالة التوابع والزوابع* [9] ألا ينفكّ الخطيب يمثّل ذلك الرّجل الملهم ، لكنّه يكون في كتابات ابن شهيد الأخرى هو كاتب الديوان الذي يحبّر الرسائل الرسميّة سجعا ويمارس في أوقات فراغه بعض التمارين والأنشطة وغيرها من الكتابات التي تغلب عليها الصناعة اللفظية . هذا في حين أنّنا في عبارة شاعر أديب نجد اللفظ الأوّل مزدوج الدّلالة ، لأنّه يطلق بدون تمييز على الشّاعر المطبوع وعلى الناظم الذي يجب عليه أن يتعلّم صناعته ، في حين أنّ اللفظ الثاني ينبئ

(9) أورد ابن بسّام (م 1143/542) في كتابه الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة فصولا من هذه الرّسالة جاءت في القسم الأوّل منه وقد طبع هذا القسم بكليّة الآداب في جامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة ما بين سنتي 1939 ـ 1942 ثمّ نشرها بطرس البستاني بيروت سنة 1951 ونشر حسّان عبّاس كامل كتاب الذّخيرة ونشرته الدّار العربيّة للكتاب ليبيا ـ تونس 1975 ـ 1979 ثمّ دار الثّقافة بيروت 1997. وتقع رسالة التوابع والزّوابع في الجزء الأوّل ص ص 245 ـ 305.
وتواصلت العناية بابن شهيد إذ نشر شارل بلاّ : ابن شهيد الأندلسي حياته وآثاره (منشورات الجامعة الأردنية) وهو نصّ محاضرات ألقاها على طلبة اللّغة العربيّة وآدابها بكليّته سنة 1965 ونشر حسين يوسف خريوش سنة 1990 بمكتبة الكتاني باربد بالأردن كتاب : رسالة التوابع والزّوابع . ابن شهيد الأندلسي : دراسة في الرّؤية الآدبيّة وفلسفة الابداع . ثمّ نشر الشاذلي بويحيى سنة 1993 عن مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله بتونس كتاب ابن شهيد الأندلسي : حياته، شعره ، ونثره : رسالة التّوابع والزّوابع.

بشيء آخر غير الخطيب: فهو لا يقتضي فعلا علما موحى به ولا مواهب فطرية تسترعي الانتباه بشكل خاصّ ، بل تستدعي بالمقابل بذل مجهود قصد اكتساب معارف دنيويّة - وإلاّ كان المرء عالما - يمكنها أن تكون أساسا وعمادا لنشاط أدبيّ في مجال النثر بطبيعة الحال . وبذلك ، فإذا ما قيل عن شخص إنّه شاعر أديب ، فمعنى ذلك من ناحية أولى ، أنّه ينظم الأبيات ويحذق قرض الشّعر ، ومعناه أيضا ، من ناحية ثانية ، أنّه يملك معارف دنيوية واسعة تشكّل الأدب بصفته ثقافة عامّة ، وهو بالضرورة أوسع وأشمل من الأدب بصفته ثقافة حضريّة مجتمعيّة ، وقد كنّا تعرّضنا له آنفا . وهو ضروري - إذا ما أراد المرء أن يتعاطى ذلك - لمزاولة مهنة رجل الأدب ، وممارسة الأدب بصفته فنّا جميلا يطابق تقريبا - إن لم أكن مخطئا - ما كان الرّومان يسمّونه (humaniores litterae) .

إنّ الطريقة الدّلاليّة الشديدة البساطة التي توخّيتها هنا ليست في خاتمة الأمر سوى ضرب من اللّعب ، لأنّها تمدّنا بمعنى وحيد لكلمة (أديب) ، وهو المعنى الذي كنت أروم إبرازه . ومن البديهي أنّه يمكن إبراز عدد من المعاني الأخرى بالسهولة ذاتها . من ذلك مثلا أنّ شابّا مغربيّا ارتقى إثر محاضرة كنت ألقيتها بالعربيّة في مدينة فاس ، الى ذلك الفضاء الذي حشرت فيه على غرار قفص الأسود ، فسمعت رجلا مغربيّا ، أكبر منه سنّا بطبيعة الحال ، يخاطبه قائلا بصوت خفيض : - كن أديبا ! أي كن متأدّبا ، والزم اللياقة ، وليس : كن مثقّفا .

وجريا منّي على سنّة أنصار علم الأصوات ، فقد قابلات بين (أديب) و(خطيب) . وهذا الجاحظ نفسه يقيم لنا ، ضمن رسالة سوف أعود إلى الحديث عنها ، مقابلة أخرى عميقة المغزى ، فيقول : " إنّما اشتق اسم المعلّم من العلم ، واسم المؤدب من الأدب . وقد علمنا أنّ العلم هو الأصل والأدب هو الفرع . والأدب إمّا خلق وإمّا رواية " . فالجاحظ ، وهو

الأديب الذي هو الأديب ، لا يخشى أن يولي العلم مرتبة الصّدارة ، لأنّه - إلى حدّ مّا - عالم . لكن الذي يسترعي الانتباه في الجملة المذكورة هو أنّه يقسّم الأدب إلى فرعين : خلق ورواية ، بالإضافة طبعا إلى اكتساب المعارف في المجال الدنيويّ ، والعلم ، بل وحتى التضلّع . لكنّنا سوف نرى أنّ الأدب الجاحظي يمثّل أكثر من كل ذلك ، وأنّه لا يكاد يكون من الممكن أن نحصره جميعا في حدود هذين الصنفين .

ولنستمر في بحثنا وتنقيبنا : فـ (العلم) الديني يقابله أيضا (المعرفة) " الدنيويّة " ، حتّى أنّ كلمة (المعرفة) تساوي في نهاية الأمر (الأدب) بمفهوم " الرواية " . وهذه حجّة أخرى ، إذا اقتضى الأمر ذلك ، على أنّ كتاب ابن قتيبة المسمّى *كتاب المعارف* هو فعلا كتاب أدب ، لا كتاب تاريخ كما يقول بعضهم .

إذن ، فالأديب في القرن الثالث / التاسع ، أو بالأحرى الشخص المهذّب هو ذاك الذي يتيح له تأدّبه ومعرفته في المجال الدنيوي أن يتصرّف بلياقة في نطاق المجالس ، وأن يتألّق بين أهل المجلس ، بل وأن يترك أثرا في تاريخ الحركة الأدبيّة ، إمّا لأنّه روى أحاديث مختلفة لعدد من المستمعين أو التّلاميذ ، وإمّا لأنّه استطاع باعتماده ترتيبا لا ندرك غالبا القواعد التي يخضع إليها ، تدوين هذه الأحاديث ضمن مصنّف ينتمي بطبيعة الحال إلى الجنس الموسوم بـ (الأدب) ، ويعتمد أساسا على ثقافة عامّة معمّقة بعض الشيء .

ولئن كانت كتابات (العلماء) بطبيعة الحال شموليّة ومنسّقة وجهمة ومملّة ومحدودة الموضوع وموجّهة إلى جمهور من العلماء ، فإنّ كتابات (الأدباء) ينبغي أن تكون على نقيض ذلك ، جذّابة وأكثر تنوّعا وأقل نظاميّة ، وأن تتّجه بالضرورة إلى جمهور أوسع ، حتى أنّ القاسم

المشترك ـ كما يقال اليوم ـ للمصنّفات المنتمية إلى الأدب الحق إنّما يقتصر على شعار " الأخذ من كل شيء بطرف " ، للتّعليم بدون إملالٍ وللاعتبار باستعمال الهزل والمزاح والتّسلية . وأيسر طريقة لبلوغ هذا الهدف تتمثّل أوّلا في أن نضحّي بالعمق في سبيل التوسّع ، ثم أن نسعى ، ما وسعنا الجهد ، من أجل أن ننتقي بين الوثائق المتاحة للمعطيات الأقل جهامة ، وأن نستشهد على كلّ بسطة تتسم بالصّرامة بنوادر فكهة وأبيات شعريّة طريفة بل وحتّى بقطع فصل الكتاب بشكل مفاجئ وغير متوقّع ، لتسلية القارئ بإيراد قصّة يقصد بها التّرفيه ، وليس لها في الظاهر علاقة بالسيّاق ، وهو ما يفعله الجاحظ في *البيان والحيوان* .

وتؤول التّسلية في أحيان كثيرة إلى الإضحاك . وإنّه ليسترعي انتباهي دوما ذلك التواتر في المجهود الذي يبذله الجاحظ لتبرير الضّحك وما يثيره من واقعيّة بسيطة . وإنّي أعتقد أنّ إلحاحه في هذا المجال ناشئ على وجه التّدقيق عن رغبته في مقاومة نزعة التزمّت التي كانت سائدة . لقد فتح الباب في وجه أدب زاخر بالفوائد ، بل وحافل بالعبر والمواعظ ، من أجل التغلّب على الملل الذي كانت ترشح به المصنّفات العلميّة . بيد أنّه أدب شيّق يجلب النّاس إلى مطالعته بفضل أسلوبه المرح وبفضل الفقرات الطريقة الفكهة المدرجة في صلب النّصّ . ومن المؤسف أنّ العرب قد تمسّكوا بظاهر هذا الأسلوب الصبياني البسيط المنحى ، فحكموا على الجاحظ بأنّه من أهل العبث والبطالة بدون التفطّن إلى ما كان قد جاءهم به .

وبعد الجاحظ ، فإنّ شكل الأدب سوف يصبح رهين ما نجده من أذواق شخصيّة وانفتاح فكريّ لدى المؤلفين الذين سيوسّعون أو يضيّقون في اختياراتهم ، من جانب أوّل ، كما أنّهم سيخلدون في كثير من الأحيان إلى النّسيان ، من جانب ثان ، و" النسيان آفة العلم " . ففي كلّ الحالات

تقريبا سوف يحصل إغفال روح الأنموذج الجاحظي ، والاقتصار على الشّكل ، ناهيك أنّ بعضهم سوف يكتفي بالتّعليم مع إغفال التّسلية والتّرويح عن النّفس - ويكون لدينا حينئذ أدب مبالغ في الجد ، محدود في موضوعه ، ومبوّب بكل أمانة - في حين يعمد البعض الآخر إلى التّسلية بصرف النّظر عن التّعليم ، مقدّما لنا بذلك أدبا شيّقا أو مريحا ، تمثّله طائفة من المجاميع الخاصة بالنّوادر .

وبما أنّ المستعربين الجدّيين لا يشيرون إلاّ نادرا إلى هذا العنصر من الأدب ، فإنّي أرى نفسي مضطرا إلى التّطرّق إليه ، ولو بإيجاز . فنحن نعلم اليوم أنّ مدارس الموسيقى والغناء التي أنشئت بعد قيام الإسلام بالبلدين الإسلاميين المقدّسين ، مكّة والمدينة - وهذا يعدّ إلى حدّ مّا من المفارقات - قد ساعدت على ظهور جماعة من أهل الملح والنّوادر الحقيقيّين ، هاجروا إلى العراق وساهموا بدورهم في تخريج نفر من أهل الممازحة والمفاكهة على تفاوت براعتهم في هذا الباب. هذا وفي القرن الثالث / التاسع ، أصبح (الظرف) - وهو الرقّة وخفّة النّفس اللّتان يعدّهما صاحب *الأغاني* من الخصائص التي تفخر بها (المدينة) وتعتزّ - ميزة البلاط والمجالس العبّاسيّة . والرسالة الصغيرة المسمّاة (الموشّى) [10] تقدّم لنا برهانا ساطعا على ذلك . فالظرفاء والمتحذلقون في ذلك العصر كانوا يقومون إلى جانب القيان ، بدور عظيم في تهذيب المشاعر والخلق ويحدثون أثرا في تطوّر الآداب . وداخل هذه الأوساط ، في ما يبدو ، تروج أو تنشأ النّوادر الطريفة المتفاوتة المجون ،

(10) يقصد المؤلّف كتاب أبي الطيب محمّد بن اسحاق بن يحيى الوشّاء الموسوم بالموشّى أو الظّرف والظّرفاء. انظر مثلا ط. ع مكتبة الخانجي بمصر 1953/1372 وقد ذكر محمّد فريد غازي في مقال له عن الظّرفاء نشره بمجلّة دراسات اسلاميّة Studia Islamica ص ص 39 - 71 من المجلّد الحادي عشر سنة 1959، أنّه حقّق هذا الكتاب ونقله إلى الفرنسيّة ولكنّنا لا نعرف شيئا عن هذا العمل.

ممّا ينسب فيما بعد إلى شخص مشهور من أهل المرح والنّكتة ، حتى ولو لم يكن له أي ضلع في ابتكارها . لذلك فإنّه لا يمكن معرفة مصدرها يقينا . لكن ذلك لا ينفي وجودها ، وعثورنا عليها ضمن مجاميع ، وقد ورد عدد كبير منها في أقدم كتب الأدب ، بدءا بكتب الجاحظ . فإذا ما بنيت حكمي بالاعتماد على ما راق لي جمعه من معطيات تاريخية يبقى لي أن أقول إنّ أهل المزاح كانوا يحظون أحيانا بمنزلة يحسدون عليها كثيرا من لدن أهل الجاه والسلطان، ناهيك أنّ أبا العنبس الصيمري [11]، الذي كان قاضيا ومنجّما في القرن الثالث / التاسع ، لم يصلنا من مؤلفاته سوى مصنّف كبير في التّنجيم ، قد كتب أيضا سلسلة من الكتب الهزلية ، هي على الأرجح أقرب إلى الأدب الفاحش القذر منه إلى عفوية روح حي (مونمارتر) الباريسي .

هذا وإنّ عدم وصول هذه الكتابات إلينا في شكلها الكامل يقيم فقط الدليل على أنّ ميل بعض النّاس الصريح إلى المزاح - وأقرّ بأنّه في الغالب مزاح فظ خشن - ليس مشتركا بشكل مصرّح به لدى جميع المسلمين ، وقد كانوا - على غرار قاضي البصرة الشهير [12]- يحافظون في كل مناسبة على موقف مبالغ في جدّه ، وعلى جدّ لا يتزعزع ، وعدم اكتراث كامل إزاء كل ما قد يكون موضوع استغراب ، وبالتّالي مطلوبا مرغوبا فيه ، إذ أنّني أصبحت أعتقد أكثر فأكثر أنّ (الحلم) هو الفضيلة

---

(11) كتب عنه شارل بلاّ فصلا عنوانه Un curieux amuseur bagdadien ; AbulAnbas saymari نشره ضمن مجموع الدّراسات المهداة إلى روح بروكلمان سنة 1968 بهال Halle.

(12) يشير المؤلّف طبعا إلى القاضي عبد الله بن سوار وقد روى الجاحظ في كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1938، ج 3، ص ص 343 - 345 إلحاح الذباب عليه وقد اشتهر هذا النّصّ فعَنْوَنَ الأخضر السوامي ما اختاره من كتاب الحيوان وترجمه إلى الفرنسيّة (دار سندباد، باريس) 1988 : القاضي والذباب Le cadi et la mouche.

الأساس عند العرب الأقحاح [13].

ومن الخصائص الأخرى المميّزة للمصنّفات التي تنتمي بوضوح ينقص أو يزيد إلى " الآداب الجميلة " ، رغم أنّها لا تتضمّن بالضرورة كلمة (أدب) في عنوانها ، النّصيب المحدود من الخيال ومن التأمّل الشّخصي فنحن نجد أثر المؤلّفين الأقلّ موهبة ظاهرا لا محالة عبر المقدّمات ومن خلال الطّريقة التي تُبسط بها المعلومات ، لكن الأصل يتألّف أساسا من مجموعة من الوثائق في شكل طبقات متراكمة ـ إذا صحّ التّعبير ـ تنضاف الإمدادات المتفاوتة الأهميّة والخاصة بأجيال متعاقبة إلى رصيد يزداد قيمة بقدر ما يوغل في القدم . وإنّه لا يسعنا أن نتمالك عن التعجّب عند قراءة كتب أدبية مثل *العقد الفريد* لابن عبد ربّه ، بل وحتّى بعض الموسوعات الصغرى مثل *المستطرف* للإبشيهي ، إزاء كثرة الاستشهاد بكلام الجاحظ وابن قتيبة ، كما لو أنّ هذين الكاتبين النموذجين ، رغم ما بينهما من اختلاف وتفاوت ، قد قاما دون سواهما بانتقاء المعطيات نهائيا وتقديمها ، وتولّيا تحديد مستوى الثقافة الوسط . وهنا نجد مبدأ " حجّة الرواية " سائدا غالبا، وهو ذلك الاحترام إزاء القدامى، ممّا يقتضيه المعنى الاشتقاقي الأصلي لكلمة (أدب) . وفي هذا الصّدد يطرح مشكل الخيال والطرافة ، إذ أنّ الأدب هو رغم كلّ شيء كتابة أدبيّة . وقد كان أحد الزملاء التونسيين يقول لي في الأيام الأخيرة إنّ الكتّاب والشعراء كافّة هم في الواقع مجرّدون من الخيال . وهذه نظرية يمكن الدّفاع عنها ، لكني لا أعتقد أنّه ينبغي لنا أن نبلغ بها ذلك الحدّ . على أنّه من اليقيني أنّ مفهومي السنّة والبدعة اللذين يسودان الحركة الدّينيّة يسيطران أيضا

(13) نشر شارل بيلاّ باللّغة العربيّة " رسالة في الحلم عند العرب " ، دار الكتاب الجديد ، بيروت لبنان 1973 وقد قدّم الشّاذلي بويحيى هذا الكتاب تقديما علميّا بحوليات الجامعة التّونسية عدد 15 سنة 1977 ص ص 181 ـ 190.

على الأدب الدّنيوي ، تاهيك أنّ الكتّاب يشعرون في الجملة ببعض الحياء من ترك خيالهم شاردا والارتقاء إلى درجة الخلق الأدبي الحقّ . حتّى أنّ أيّ إنتاج ، مهما ضعفت درجة طرافته ، يعدّ بمثابة تحفة فنيّة رائعة في نظر المستعربين وإلى هذا الخوف الشّديد من البدعة ربّما ينضاف بعض الكسل ، لأنّه من الأسهل ، حفاظا على مبدإ الأدب ، أن نأخذ من كل شيء بطرف ، وأن نضع الجذاذات الواحدة إلى جانب الأخرى .

ولقائل أن يقول ، لا محالة ، إنّه يوجد في نطاق الأدب مصنّفات لا تقتصر مادّتها على مجرّد الشّواهد . وسوف أكون ، إذا اقتضى الحال ، أوّل من يقرّ بذلك ، إذ أنّ الجاحظ نفسه قد كتب رسائل لم نعد نظفر بما يعادلها . وقد يقول قائل أيضا إنّه انطلاقا من اللحظة التي يقتبس فيها النّثر زخرفه من الشّعر ، فإنّه يصبح طريفا في البعض من مظاهره وجوانبه . وهذا قول صحيح ، لأنّ *مقامات* الهمذاني وبعض المقامات الأخرى المتأخّرة هي نتيجة مجهود محمود من أجل التخلّص من التّقاليد واستلهام العناصر المتفشّية في (الأدب) من أجل مدّ الإنتاج الأدبي بغرض أدبي عربي خالص ومُسلّ وطريف ، يتطلّب مع ذلك نصيبا من الخيال والبراعة . فلقد كانت المقامة تنبئ بمجيء القصّة " البيكارسكية " (14) الإسبانية . وإنّي أعتبر أنّ آخر ما أنتجه الأدب العربي من آثار فنيّة رائعة

(14) بيكاريسكية : نسبة إلى بيكارو " Picaro " وهو في الإسبانية المغامر وقد نشر محمود طرشونة سنة 1982 كتابا بالفرنسيّة بعنوان "الهامشيّون في القصص البيكاريسكيّة العربيّة والإسبانيّة " وهو نصّ أطروحة ناقشها بالسربون سنة 1980.

هو حديث عيسى *ابن هشام* للمويلحي [15]، وقد عرف كيف يستثمر الإمكانات المتاحة لتأليف عمل عصري . على أنّه ممّا يدعو فقط إلى الأسف أنّ الحريري ومناظريه قد حصروا هذا الغرض الأدبي الجدير بالاعتبار في حدود ألعاب بهلوانية لفظية .

ومن جهة أخرى ، وبخصوص تاريخ الفكر العربي - وهو ليس تاريخ الفلاسفة المتأثّر مباشرة باليونان - فإنّ المرء لا يستطيع أن يتمالك عن التعجّب من المكانة التي يحتلّها الأدب / الخُلُق وامتداداته في آثار الفلاسفة مثل أبي حيان التوحيدي ومسكويه .

هذه الخاطرة تذكّرني بما كان كتبه " دالمبار " (D'Alembert) [16] في الخطبة التّمهيدية للموسوعة الفرنسية ، إذ قال : " إذا ما تأمّلنا مراحل الرّقيّ التي قطعها الفكر البشريّ منذ عصر النّهضة ، وجدنا أنّ هذه الإنجازات قد تمّت وفقا للنّسق الذي كان من الضروري أن تسير عليه . فقد بدأت الأمور بالتبحّر في العلم ، واستمرّت مع الآداب ، ثم انتهت بالفلسفة " . وإنّه ليبدو لي أنّه يمكن استعمال الأدب العربي لإثبات - أو

---

(15) طبع كتاب المويلحي (1868 - 1930) طبعات عديدة ، انظر عنها مقال هنري بيراز (بالفرنسيّة) أصول برواية شهيرة من الأدب العربي بمجلة المعهد الفرنسي بدمشق المجلد X سنتي 1943 - 1944 وقد طبع طبعة تونسية سنة 1984 ضمن سلسلة عيون المعاصرة مع تقديم لمحمود طرشونة وكنا ننتظر طبعة أفضل محقّقة مشروحة مفهرسة ونوصي بالإضافة إلى مقال بيراز بمقال لأحمد عبد السلام نشره بمجلة المباحث سنة 1946 وأعاد نشره في كتابه : استكشاف السبل ، الدّار العربيّة للكتاب ، تونس 1982 وكتاب رشيد ثابت : البنية القصصيّة ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام ، تونس 1975.

(16) D'Alembert هو فيلسوف فرنسي (1717 - 1783) كان من بين مؤلّفي ما عُرِف بدائرة المعارف أو معجم العلوم والفنون والحِرف وهو في سبعة عشر جزءا. وقد ألّف في ما بين 1751 - 1772 للتّبسيط العلمي والفلسفي. وكتب مقدّمته دالمبار وحوصل فيها ما وصلت إليه المعارف في عصره.

ربّما لإنكار - هذا الحكم الصادر عن فيلسوف من القرن الثامن عشر يرى أن تقدّم الفكر البشري يشهد مرحلته الختامية في الفلسفة ، التي يشعر بأنّه أحد ممثّليها الممتازين .

هذا وإنّ قيام الإسلام لا يمكن مبدئيا أن يقاس إلاّ قليلا بحركة النّهضة ، لكنّه أحدث في نهاية الأمر نتائج مماثلة ، حتى إنّه يمكننا التأكيد أنّ القرنين الأوّل والثّاني من التاريخ الهجري كانا عهد بحث على مدى السطح في جميع ميادين النّشاط الفكري ، وعهد تبحّر لا يزال غير مرشّد . ولست في حاجة إلى الإلحاح على نشأة العلوم الإسلاميّة وتطوّرها ، تلك العلوم التي كانت تنحو في مجال تطبيقها إلى جعل المجموعة الإسلامية عالما مغلقا لا انفتاح فيه على الخارج . كما أنّه ليس عليّ أن أقف طويلا على العلوم المتفرّعة عن الدّين ، من لغة ونحو وتاريخ لا يزال بدائيا ، وقد أخذت تتكوّن عن طريق الاستغلال المباشر للوثائق التي جمعتها طائفة من الباحثين . فكل المواد التي جمعها هؤلاء العلماء كانت رائجة داخل الأوساط الفكرية بمختلف العواصم والأمصار . وهنا يأتي دور بعض ذوي العقول الإيجابية البناءة ، الذين انتقلوا إلى الطور الثاني بتدوينهم نتائج أبحاثهم أو بمطالبة تلاميذهم بنسخها . ولا يمكن لأحد أن يحدّد بالتدقيق دور رجال أمثال الأصمعي (م 213 = 828) أو أبي عبيدة (م 210 = 825) أو المدائني (م 226 = 840) . ونحن نعلم عنهم من خلال *الفهرست* [17] أو بعض الآثار المبعثرة أنّهم اجتهدوا في إدخال شيء من الترتيب على ذلك الرّكام من الوثائق الخالي من كل شكل ، وتبويب كل المادة المتعلقة بموضوع معين ضمن مجموعات مفردة لها ، لا نملك منها غالبا اليوم سوى العناوين .

(17) المقصود طبعا كتاب الفهرست لابن النّديم (م بعيد 385 = 995) وقد طبع الفهرست طبعات عديدة آخرها طبعة الدّار التّونسيّة للنّشر (تونس) والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب (الجزائر) سنة 1985 وقد حقّق الكتاب وقدّم له مصطفى الشويمي.

وسوف يكون من الأعسر تحديد مقدار مساهمة الأشخاص المثقّفين بهذه الأمصار في الاستغلال الذي سوف تقوم به " الآداب الجميلة " لهذه الوثائق ، لأنّ المجهود الفكري الذي خضعت له عناصر التعمّق والتّخصّص كان جماعيّا ، على غرار ما حدث بأوروبا . فقد كان المساهمون في مجالس أهل العلم والأدب من علية القوم يعبّرون بالمناسبة عن آراء أصيلة طريفة بخصوص هذا الحدث أو ذاك ، ويصدرون أحكاما نقديّة حول هذا البيت الشّعري أو ذاك ، ويتقدّمون بأفكار يجتنبون تدوينها كتابة . ومهما كان ، فإنّ كتاباتهم - على فرض أنّها وجدت - لم تصل إلينا . على أنّ ذلك المجهود الفكري لم يضع تماما ، لأنّه كان يوجد من بين الحاضرين من يلتقط ثماره التقاط " صيادي الفراشات ". وكان الجاحظ بدون ريب أحدهم . وقد أقرّ منافسه أبو حيّان التوحيدي بأنّه شارك في هذه " الرياضة ". ثم ألم يكتب ابن الجوزي (م 597 = 1200) " صيد الخاطر " ؟ [17].

ومن المعاني المطروقة المبتذلة أن نقول إنّ السبب في ظهور حركة المتبحّرين في العلم هو جزئيا موقف الشّعوبية الذين كان يتعيّن الردّ عليهم بإبراز عناصر الثّقافة العربيّة ذاتها . وفعلا ، فقد كان العراق منذ القرن الثاني / الثامن مغمورا بسيل من النّصوص الفهلوية المترجمة التي كشفت للعرب عن وجود حضارة تمتد على عشرات القرون داخل البلاد التي فتحوها ، وهي حضارة تجعل الأمجاد الخاصة بالعرب باهتة إلى حدّ ما بالقياس إليها . والمصنّفات المترجمة عن الفهلوية تكتسي في معظمها طابع عبر ومواعظ - سواء انتمت إلى الأخلاق أو إلى التاريخ - وإنّنا لنجد فعلا رجلا فارسي الأصل ، هو على وجه التّحديد ابن المقفّع ، يحقّق آية إمداد (الأدب) النّاشئ بعنصر حاسم ، مع ابتكار النّثر الأدبي في الوقت ذاته .

---

(17) طبع الكتاب بدار الكتب العلميّة ، بيروت د ت.

هذا وإنّي أقرّ بأنّ كتاباته على جانب من الصّرامة ، وأنّها لا تدخل في نطاق الأدب إلاّ من باب المبادئ الأخلاقية والقواعد السلوكية التي تتضمّنها لكنّنا نجد فيها أمثال *كليلة ودمنة*. وقد سبق لي أن كتبت إنّ تقبّل العرب هذه التّرجمة باستحسان يعود إلى أنّهم عثروا فيها ، في شكل أدبيّ ، على قصص حيوان كانت رائجة عندهم ، لكنّي كنت واهما فيما ذهبت إليه وهذه المحاضرة فرصة متاحة لإصلاح هذا الخطأ . فإنّه لم يكن للعرب القدامى قصص حيوان [18]. ثمّ إنّه ليس من الثابت مطلقا أنّ كتاب *كليلة ودمنة* قد تمّ الإقبال عليه بحماسة من قبل المسلمين ذوي الأصل العرْبي ، وقد كانوا علاوة على ذلك يشكّلون جمهورا قليل العدد نسبيا . وهذه الفقرة التي نوردها من رسالة ذم *أخلاق الكتّاب* المنسوبة إلى الجاحظ ، تفيدنا كثيرا في هذا المعنى ، إذ يقول : " ثمّ [الكاتب] النّاشئ فيهم إذا روى لبزرجمهر أمثاله ، ولأردشير عهده ، ولعبد الحميد رسائله ، ولابن المقفّع أدبه ، وصيّر كتاب مزدك معدن علمه ، ودفتر *كليلة ودمنة* كنز حكمته ، ظنّ أنه الفاروق الأكبر في التّدبير... " [19]. فالإدمان على قراءة *كليلة ودمنة* كان في منتصف القرن الثالث / التاسع من الخصائص المميّزة للكتّاب الفرس ، ورغم أنّ مجموعة آثار ابن المقفّع قد غذّت فترة الأدب اللاحقة على نطاق واسع، وخصوصا كتب الأدب وحسن المعاشرة، فالجدير بالملاحظة أنّ قصص الحيوان التي يمكن أن نعثر عليها في الأدب

---

(18) خلافا لرأي بلاّ هذا يقول داود سلّوم في كتابه " قصص الحيوان في الأدب العربي القديم " بغداد ـ دار الحريّة للطباعة 1979 ـ ص 9 ـ : " إنّ الذي يقلّب هذا الكتاب بين يديه سوف ينتهي إلى حقيقة واضحة لا مراء فيها، وهي : أنّ العرب يملكون أضخم نتاج أدبي يتعلّق بقصص الحيان ويستوي في هذا الأدب الذي نقله المؤلّفون عن الجاهليين في كتب الأمثال، أو الذي وضعه أدباء الحضارة في بغداد والأمصار أو ما ورد في الأدب التّعليمي والذي ترجمه العرب إلى لغتهم فاستوعبته اللّغة العربيّة وأصبح جزءا منها ".

(19) انظر رسالة في ذمّ أخلاق الكتّاب ـ 191 ـ 192 ضمن القسم الثّاني من رسائل الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام محمّد هارون، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة 1384 ـ 1965.

العربي يعود جلّها أو كلّها إلى رجال من الفرس نذكر من بينهم سهل بن هارون مؤلّف قصّة النّمر والثّعلب التي عثر أحد قدماء طلبتنا ، وهو السيّد عبد القادر المهيري ، على قطعة منها [20].

فهل ينبغي أن نعدّ العمل الجماعي الذي شرع فيه في القرن الثاني / الثامن حول " الإنسانيات " العربية لتأليف قصص حب مطوّلة ، نعرف عناوينها عن طريق *الفهرست* ، محاولة لمزاحمة الأدب الفارسي والانتقال إلى مرحلة الآداب العربيّة ؟ ثمّ إنّه لم يبق لنا من هذا الأدب القصصي الوافر سوى بعض الآثار (*كالمجنون وليلي* مثلا) ، وهي مشتّتة في كتب الأدب اللاحقة . وإنّه لا يكاد يكون ممكنا اليوم أن نحدّد مقدار الخيال الشخصي الذي تتضمّنه هذه المجموعات من المعطيات الصادقة أو المعتبرة صحيحة . هذا وإنّ إنتاجا أدبيا يستجيب لحاجة قائمة ويسعى إلى إرضاء أذواق القراء ، أو إلى أن يفرض عليهم نمطا ذوقيا قد تطول مدّته أو تقصر ، وكذلك ما لوحظ من تكاثر نسخ قصص الحب هذه ، ومن زوالها وتلاشيها بعد القرن الرابع / العاشر ، يدل على سقوطها في طي النسيان بعد أن ظلت موضع رضى النّاس مدّة من الزّمن . وإنّ التأثير المتزايد لرجال الدين ليس بمعزل عن هذا الإعراض العام إزاء مصنّفات يرجّح أنّها أصبحت تعد مفرطة السّطحيّة والهزل ، ومفرطة الطول كذلك إلى حدّ أنّ النسّاخ قد تخلّوا عنها ، وتم تقطيعها إلى شرائح .

وعلاوة على كل ذلك ، فقد حصلت أحداث هامّة وجّهت الأدب وجهته النّهائيّة .

---

(20) سهل بن هارون (م بداية القرن الثالث - التاسع) وقد حقّق عبد القادر المهيري كتاب النّمر والثّعلب وترجمه إلى الفرنسيّة وقدّم له وأعدّ هذا العمل رسالة تكميليّة لاحراز دكتوراه الدولة ونشره ضمن منشورات الجامعة التّونسيّة - كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة تونس 1973.

لقد سمعنا مرارا وتكرارا عبارة : (أنّ فارس المغلوبة ستغلب غالبها) Persia capta erum victorem Cepit لكن مثل هذا الاستيلاء أو الاستحواذ الذي كان يمكن أن يكون كاملا وبالغ الخطورة على الإسلام ، لم يسفر عن نتائج وبيلة ، وذلك بفضل التّعديل الذي أجراه في القرن الثالث/التّاسع رجال أحسّوا بكلّ وضوح بالخطر ، وعملوا بنجاح على تفاديه ، وأعني بذلك المعتزلة الذين تألّقوا بشكل باهر ، ثمّ غمرتهم بعد ذلك الرجعية السنيّة وألقتهم في غياهب الإنكار ، في زمن كان من حسن حظ الإسلام فيه بصفته دينا أنّ جميع المخاطر التي كانت تهدّده قد تمّ تجاوزها بسلام . وتخلّى المعتزلة عن مشعل الثقافة والأدب ليتلقّاه الشيعة المعتدلون .

وهؤلاء المعتزلة يدّعون - كما هو معلوم - إخضاع كل شيء لحكم العقل ، مستوحين مواقفهم ، في نطاق الإسلام ، من الفكر اليوناني . فالمصل الواقي من التأثير الفارسي وفّره اليونان بشكل قد يكون غريبا لكنّه منطقي ، رغم أنّه لا بدّ من الإقرار بأنّ ميراث اليونان لم يكن له في نهاية الأمر سوى وقع طفيف على معدّل عقليّة المسلمين ، وهي العقلية التي كان الأدب موجّها ، على وجه التّدقيق ، إلى تكوينها . ففي حين أمدّت فارس الثّقافة العربية الإسلامية بالحكم والأمثال الأخلاقيّة والمبادئ السياسية ، وببداية أدب دنيوي - بفضل ابن المقفّع - بعيد عن ثقل وقر مصنّفات العلماء ، وإن لم يكن بعد أدبا رائقا شيّقا ، فإنّ اليونان قد أمدّوها من ناحيتهم بمنتجات فكرهم ، من منطق وأسلوب تفكير ، لكن بدون تقديم أيّ نصّ أدبي بالذات . ولم يكن يُعرف من هو ميروس سوى اسمه [21]، وربّما لم يكن ذلك نتيجة لامبالاة تامّة ، لكن بسبب ما

(21) الشّاعر الأسطوري الملحمي اليوناني - (القرن التّاسع ق م) صاحب الإلياذة وقد ترجمها شعرا وشرحها سليمان البستاني ط 1. مطبعة الهلال بالقاهرة 1904. وقد ذكر بلاّ في كتابه تاريخ اللّغة والآداب العربيّة تعريب بن ونّاس وحيزم والعشّاش ، دار الغرب الإسلامي 1997 ص 275 : " أنّ العرب عرفوا إفلاطون وأرسطاليس ولكنّهم جهلوا تمام الجهل هو ميروس ".

كان يجده المترجمون من صعوبة أمام نصّ شعري، كما ذكّرنا بذلك منذ قليل غ. فيات (G. Wiet) [22] الذي ظفر بفقرة تتضمّن إقرارا بالعجز.

هذا وإنّ الفشل النّسبي الذي منيت به محاولات " أقلمة " الفكر اليوناني يُفسّر على الأرجح بما كان يكتنفه من مناخ غريب غير معهود يكاد في كثير من الأحيان يصل إلى حدود " البدعة " . لكنْ ثمّة أيضا عامل آخر يبدو لي أنّه لم ينل حظه من التأكيد : فلا بدّ من الملاحظة فعلا أنّ الأدب اليوناني كان أقل حظوة من المؤلفات الفهلوية ، لأنّ هذه الأخيرة قد أفادت منذ منطلقها من مساهمة مترجم له باع كابن المقفّع ، وهو كاتب أصيل استطاع أن يصوغ في لغة عربية مفهومة فكرا أجنبيا يتّسم نسبيّا ، والحق يقال بالبساطة . وإنّ السرعة التي اعتبر بها كتاب *كليلة ودمنة* تحفة فنية رائعة ، رغم ما لقيه في الأوّل من تحفّظات ، تدلّ على أنّ العرب كانوا يجدون فيه ما يروقهم ويريحهم . وفي المقابل ، فإنّنا لا نجد أثرا يونانيّا واحدا خدمه مترجمه مثل هذه الخدمة، بل إنّي أتساءل كيف يستطيع القرّاء ، إذا ما بلغ بهم حبّ الاطلاع إلى حدّ قراءة ترجمة كتاب يوناني ، فهم التّرجمات المقدّمة إليهم وتأويلها التّأويل الصحيح ، فكتاب " *الشّعر* " لأرسطو ، في ترجمة متّى بن يونس بقي غامضا منغلق المعاني ، وهذا ما يفسّر لنا ، في الأرجح ، أنّه لم يكد يوحي بشيء إلى النقّاد العرب. وهنالك نص آخر موضوعه، مع ذلك، أقرب بكثير إلى متناول القارئ ، وهو كتاب *تعبير الرّؤيا* لأرتيميدور الأفشي (Artémidore d'Ephèse) ، وقد ترجمه حنين بن اسحاق ، ونشره

(22) في محاضرته في نفس النّدوة التي ألقى فيها ش. بلاّ محاضرته هذه.

مؤخّرا توفيق فهد ، لا يمكن فهمه بدون تصويبات المحقّق وإضافاته [23].

وبذلك فإنّ الأدب النّثري لا يبدو مدينا بشيء في أوائله لليونان ، بل هو مدين بكل شيء لفارس . ولقد كان من الطبيعي أن يبذل أنصار التفوّق العربي كامل مجهودهم لتجنّب هذا التأثير المنذر بالخطر ، وذلك بتمجيد التّراث العربي وبإثرائه بحذر ، قصد ابتكار أنماط جديدة من الأدب . فبعد الأعوان والعمّال الذين جلبوا المواد إلى مكان العمل وشرعوا في إقامة البناء ، وبعد الفنّان ابن المقفّع الذي طبع معماره بطابع فارسي ، كان من الضروري أن يتولّى فنّان آخر له ميل الى قبول تعدّديّة الثقافة ، مع حرصه كل الحرص على تفوّق النّزعة العربيّة ، الاشتغال على جميع هذه المواد في مجموعها لإتمام البناء الذي شرع فيه ، وقد كان الجاحظ هو هذا الفنان بطبيعة الحال ، وهو الذي اجتهد في أن يعطي هذه المواد شكلا أدبيّا بل وربّما ، بالخصوص ، في أن يستخلص منها كذلك نظرية في الثقافة والأدب .

ولو كان علينا أن نحدّد مساهمته الشخصية بكلمة مختصرة ، لقلنا إنّها تتمثّل في برنامج وطريقة . فقد كانت العناصر الثقافية العربيّة والفارسيّة والهنديّة واليونانيّة ، بعد تجميعها وضمّها إلى العلوم الإسلاميّة ، تُكوّن كتلة يعجز عن الإحاطة بها في مجموعها حتى أكثر العقول اتصافا بالموسوعية . فقد كان ينبغي إذن حسب الجاحظ ترك المسلمين الراغبين في ذلك يتخصّصون في بعض العلوم . وهذا دليل على حسن ظن

(23) ارتيميدون : فيلسوف يوناني عاش في القرن الثاني م واشتهر خاصّة بكتابة المذكور أعلاه وقد ترجم بعض أجزائه حسنين بن اسحاق (م 260 / 873) وقد حقّق التّرجمة وقدّم لها توفيق فهد وذلك في نطاق أطروحة مرحلة ثالثة بجامعة استرازبور الفرنسية ونشرها سنة 1964 المعهد الفرنسي للدّراسات العربية بدمشق وانظر عنه : معجم الفلاسفة القدامى (بالفرنسيّة) بإشراف ريشتر قولي R. Goulet ، منشورات المركز القومي للبحث العلمي بباريس 1989 . ج 1 ص 1989.

الجاحظ بكفاءات معاصريه ـ لكن مع لفت انتباههم إلى أشياء أخرى ، وحثّ أكبر عدد منهم على اكتساب ما أسميته : " الأدب ـ الثقافة العامّة " وكان لا بدّ لتحقيق ذلك من القيام بعملية انتقاء ، وإجراء الأمور بمقدار معلوم ، وتلقين طريقة عمل محدّدة . وربّما لا يكون من الشّطط ، على الأرجح ، أن نقول إنّه كان يطمح إلى تكوين أدمغة جيّدة أكثر من تكوين أدمغة محشوّة ، إذ أنّ كلمة (أدب) التي رأى من المفيد أن يحافظ عليها ، كانت تصلح سواء لطريقة اكتساب المعرفة المرشّدة ، أو للمعرفة في حدّ ذاتها ، رغم أنّي أتساءل عمّا إذا كان محقّقو النّصوص الجاحظية ، على الأقل في بعض الفقرات ، قرأوا (أديب) بدل (أريب) . على أنّه لا يوجد أدنى شكّ ، في المقابل ، في قراءة صيغة (أدب ، أو جمعها آداب) . كما أنّه لا يبدو أنّ الجاحظ قد وجد أيّ حرج في توسيع حقل تطبيق هذه الكلمة .

والبرنامج الذي يدعو إليه لم يُصغ صياغة القول الفصل وحسب منهج متكامل العناصر . فمثل ذلك مناقض لما دأب عليه من تقاليد ، إذ كان هو نفسه ، بالخصوص ، في بحث عن السبيل الواجب سلوكها ، مكتفيا بدور الترجمان ـ وإن كان في الحقيقة ترجمانا يتّسم بقدر من الفوضى ـ لشواغل عصره . وهو يشير إلى الخطوط الكبرى لهذا البرنامج في شكل لمسات سريعة ومتقطّعة . *ورسالته في المعلمين*(24) وقد سبق لي أن أوردت منها جملة ، لا تفيدنا كثيرا ، لأنّها ، من جانب أوّل ، موجّهة إلى معلّمي الصبيان دون سواهم ، ثمّ لأنّ الشخص الذي

(24) عن كتاب المعلّمين للجاحظ رقم 143 من " محاولة جديدة لاحصاء آثار الجاحظ " إعداد شارل بلاّ ـ مُجلّة أربيكا القسم الثاني من المجلّد الحادي والثلاثين وقد وردت من هذه الرّسالة مقاطع مختلفة في بعض المصادر نشرها عبد السّلام محمّد هارون في " رسائل الجاحظ " ج III / ص ص 24 ـ 51. كما نشرها أيضا حاتم صالح الضّامن. ص ص 149 ـ 158 . " المورد " VII / 4 (1978).

جمع هذه النّصوص واحتفظ لنا منها بمقتطفات ، لم يدرك أهميّة الرسالة ، فكان من نكد الطالع أن بتر نصّها عند المواضع الأكثر إفادة . ووفقا للفقرات المحتفظ بها ، فالبداية تكون بالعلوم الدينية ، وحفظ القرآن ، وتعليم نصبب كاف من الأحاديث النّبويّة ، بدون التّعمّق في علم التّوحيد فذلك من شأن المتخصّصين . أمّا النّحو ، فإنّ الجاحظ يوصي معلّمي الصبيان بألاّ يعلموا منه إلاّ ما كان ضروريا لعدم الوقوع في اللحن . والرياضيات كذلك اختصاص ، لكن الجاحظ ينادي بتعليم حساب " العقد " ـ وهذا يدل فيما يبدو على أنّ طريقة الحساب بالأصابع (Dactylonymie) [25] كانت بعد مستعملة لإجراء العمليات الحسابية البسيطة ـ ويؤجّل إلى ما بعد تعليم الحساب الهندي والهندسة . ومن المرجّح أنّ الجاحظ قدّم بيانات أخرى مدقّقة ، لكنّ يتّضح لنا من بقايا هذه الرسالة أنّه كان يولي البلاغة ، أي فنّ الكتابة أهميّة فائقة على مستوى الدّراسة الابتدائية . هذا ولو أنّنا اقتصرنا ـ كما فعل العرب ـ على فقرات يروي فيها الجاحظ أبياتا من الشّعر أو مقطوعات من النّثر ، موصيا بحفظها لإيرادها بالمناسبة ، فإنّ نظرتنا إلى برنامجه لا يمكن أن تكون إلاّ مخطئة . وهو برنامج لا يمكن الفصل بينه وبين طريقة هذا الكاتب . وقراءة *كتاب التربيع والتدوير*[26] بدقّة وانتباه مفيدة جدّا في هذا الباب ، لأنّ المؤلّف يتطرّق في هذا الكتيب الذي كثيرا ما أهمل شأنه ، وفي شكل ساخر ورائق ، إلى جميع القضايا المطروحة على ضمير مفكّر عقلاني مسلم من القرن الثالث / التاسع ، ويعبّر ، حسب ما جاء في ما قاله أندري ميكال ، ضمن أطروحة يعدّها عن الجغرافيا

(25) نشر شارل بلاّ نصوصا مختلفة بالعربيّة عن هذا الحساب بالأصابع وترجمها الى الفرنسية G. P. Maisonneuve et Larose 1977.

(26) عُني بنشر وتحقيقه شارل بلاّ ـ دمشق : المعهد الفرنسي للدّراسات العربيّة ـ 1955. وانظر عنه كذلك رقم 216 من محاولة جديدة لاحصاء آثار الجاحظ.

البشريّة [27]، عن " حيرة الفكر الأساسيّة " . وهو يولي دائما الآداب الإنسانية العربيّة مرتبة الصّدارة ، لكنّ يحرص على ألاّ يحتفظ منها إلاّ بما لا يصدم العقل ، حاثّا على ردّ كل ما يتّضح أنّه وهمي أسطوري ، غير متوقّف إلاّ في المعطيات التي هي من باب الوحي ، وذلك بالرغم عنه فيما يظهر . هذا وإنّ القارئ الذي يأنس في نفسه الصّبر على التّمادي في قراءة كتاب *التّربيع* حتّى النهاية ، لا يسعه إلاّ التعجّب من رؤية الجاحظ يقدّم فيه أدبا تقليديا على منوال ابن المقفّع ـ وهو يذكره مرّة ـ لكن الأمثال التي يرويها الجاحظ هي كلّها تقريبا يونانية ومتعلّقة ، من وراء الأخلاق وحسن السّلوك ، بطريقة محدّدة للمعرفة . ناهيك أنّنا نعثر فيها على القول المشهور : " كلّ ما أعرفه أنّي لا أعرف شيئا " .

والطريقة المنادى بها هي أوّلا الشكّ المنهجي المؤدّي . بمشيئة الله ، إلى اليقين ، وتفسير الظواهر الماديّة تفسيرا عقليّا ، وإرجاع كل ما هو عجيب إلى نطاق المألوف القابل للتّفسير ، ورفض الأوهام والأساطير التي لا تفرض الكتب المنزلة قبولها . ثمّ تأتي الملاحظة الشخصيّة والتّحليل والنّظر مليّا في التّقاليد الجارية ، وخصوصا في الخلق باعتباره ظاهرة كليّة يحتلّ فيها كلّ مخلوق مكانه ، وفي الإنسان ، ذلك الحيوان النّاطق ، وفي العلاقات بين الإنسان والبيئة ، وفي تأثير التّربة . وهذا الفكر الباحث لا يكاد يتنازل في شيء لمبدإ التقيّد بآراء السّلف . ففي كتاب *الحيوان* مثلا ، حيث يجتهد في البرهنة على الخالق بواسطة الخلق ، نجده لا يستعمل المعطيات التّقليدية ـ وهي مع ذلك عديدة جدّا ـ إلاّ لدعم استدلاله ، أو للترويح عن القارئ من حين إلى آخر . وهو لا يعتبر نفسه

---

(27) أطروحة ميكال عن " جغرافية العالم الاسلامي البشريّة إلى منتصف القرن الحادي عشر م ". صدرت عن دار موتون وشركانه بباريس ولاهاي في أربعة مجلّدات وذلك سنوات 1967، 1975، 1980 و 1988 . وانظر ص ص 38 ـ 45 من المجلّد الأوّل ما جاء عن رسالة التّربيع والتّدوير .

أبدا ملزما ، ولو بأقوال أرسطو الذي لا يحجم عن انتقاده ، إلى حدّ أنّه يدّعي أنّ العرب لا يقلّون عن الفلاسفة اليونان معرفة بالحيوان . وإنّي لأرى أنّ عقم علم الحيوان عند العرب إنّما يرجع إلى مثل هذه التّأكيدات المفتقرة إلى الحذر في القول ، مع وجود أسباب أخرى لهذه الظاهرة بدون شكّ .

أمّا كتاب *البيان* ، فهو من صنف مغاير ، لكن الطريقة تبقى مع ذلك هي هي . على أنّ الشواهد المرويّة التي تشكّل لحمته الغزيرة لا تتّسم بنفس الطابع الموجود في كتب الجاحظ الأخرى . وفعلا فإنّه يبدو أنّ الهدف من *البيان* ـ وهو مجموع نثر وشعر ومزاولة للفنّ الشّعري في آن واحد ـ يتمثّل في تهذيب الذّوق وتعليم أسلوب الكتابة . وسوف يأخذ عنه أخلاف الجاحظ ـ عندما لا يرمونه بالعجز عن تلقين البيان (أي فن الكتابة) ـ الأقوال المروية باعتبارها نماذج مثالية . نرى مثلا أديبا قيروانيا [28] من القرنين الرابع ـ الخامس / العاشر ـ الحادي عشر يستوحي منه ـ ومن مصادر أخرى أيضا ، لكن بدون إضافة سطر واحد من عنده تقريبا ـ مجموعا أوّل بعنوان *زهر الآداب* ، يتضمّن فقرات شعرية ونثرية قصيرة نسبيا ، لكي يتمكّن الأدباء ، كما كان يتمنّاهم ، من حفظها عن ظهر قلب ومحاكاة أسلوبها . وقد ألّف هذا الكتاب كذلك مجموعا ثانيا سمّاه جمع *الجواهر* وأفرده هذه المرّة للنّوادر والملح والطرائف المتنوّعة ، لكن دون السّقوط أبدا في البذاءة ، لأنّه كان يحرص بمقتضى سلامة ذوقه على تلقين فنّ الحديث الفكه المونق . وإنّي أعتبر الحصري مثلا متميّزا للأدب في القرن الرابع / العاشر . ويمكننا بذلك أن

(28) المقصود هو طبعا أبو اسحاق ابراهيم بن علي الحصري (413 / 1022) وقد نشر علي محمّد البجاوي كتابه : زهر الآداب وثمر الألباب بدار إحياء الكتب العربيّة بالقاهرة 1953 وكذلك في نفس السنة كتابه جمع الجواهر في الملح والنوادر ويحسن التبيّن فيه الحصري اعتماد ما جاء عنه في أطروحة الشّاذلي بويحيى وقد سبق ذكرها وخاصة ص ص 108 ـ 117.

ندرك المسافة التي تمّ قطعها على هذا المنحدر الزالق . ومن حسن الحظ أنّ العسكري قد توصّل إلى أن يكتشف الفكرة التي كانت تسوس تأليف *البيان* ، وأن يمدّنا بفضل الجاحظ وقد كان رائد هذه المسيرة ، بمساهمة حاسمة في النّقد الأدبي ، بإخضاعه لمنهجيّة ذكيّة . ومن المؤسف أنّه لم يخطر لأحد أن يقوم بعمل مواز بالنّسبة إلى كتاب *الحيوان* والكتب الأخرى التي لا تتضمّن أي عرض نظري ، لكنّها ترفع من شأن روح البحث وتدعو إلى التّفكير .

وأنتم تدركون أنّ (الأدب) هو أيضا عند الجاحظ خُلُق (أنا آبى أن أقرأ هذه الكلمة بصيغة خَلْق، لأنّ الخلق من خصائص اللّه). فهو يعتني، من ناحيته، بهذا النّوع من الأدب، لكنّه يبتعد بصفة باتّة عن ابن المقفّع : فبدل أن يعدّد في جفاف المبادئ الأخلاقيّة ، نجده castiga ridendo mores [29] في كتابه *البخلاء*، وهو حشد غير ذات شكل من النّوادر والقطع المختلفة. وقد أدخل البحث وإعمال الفكر في صلب أدب المواعظ والعبر بتأليفه رسائل تدور حول مساوئ النّاس وعيوبهم كالحسد والكذب والتّحذلق ، ممّا يخرج بالقارئ من ميدان الأخلاق إلى مجال علم النّفس . ويجري تحليل الخصائص الخلقية بدقّة وحذق ، لكنّنا لا نلاحظ بروز أي نموذج بشري في هذا المضمار ، رغم أنّ *رسالة البيان* تدلّ بوضوح على أنّ الجاحظ كان قادرا على تجاوز الملاحظة الشخصيّة المحدودة للارتفاع إلى مستوى الحصيلة الختامية الشاملة ولن يتمّ خلق " نمط " بشريّ حقيقيّ إلاّ في القرن الموالي ، مع ظهور " حكاية " أبي المطهّر الأزدي [30] ـ الذي

---

(29) يسخر من العادات بالإضحاك.

(30) طُبع هذا الكتاب في هايدلبرغ سنة 1902 بتحقيق آدم ماتز بعنوان حكاية أبي القاسم وقد أعاد عبّود الشّالجي نشر هذا الكتاب سنة 1997 ضمن منشورات الجمل بكولونيا بألمانيا ناسبا إيّاه الى أبي حيّان التّوحيدي بعنوان الرسالة البغداديّة.

سوف يكون مع ذلك مدينا بالكثير للجاحظ - و*مقامات* الهمذاني ؛ وسوف لا يتخلّى هذان المؤلفان تماما - ولاسيّما الأوّل منها - عن نيّة تربية جمهور القراء وتأديبه من الوجهة الخلقيّة ، لكن آثارهما سوف ترتقي بـ (الأدب) - لفترة شديدة القصر مع الأسف - إلى أخلص مراتب الإنتاج الأدبي وأبعدها عمّا يرتجى من المنافع .

وقد نقل الجاحظ كذلك إلى (الأدب) علوما ما كنّا ننتظر أن نجدها فيه ، وخاصّة الجغرافيا التي تصبح تحت قلمه أقرب إلى علم الأعراق والأجناس والجغرافيا البشرية ، منها إلى وصف مسالك الجغرافيين التّقليديين . وممّا استرعى انتباهه بالخصوص العلاقات بين الإنسان وبيئته ، والبنية الاجتماعية ، والميزات المادية والمعنوية لسكان المدن الكبرى ، والخصائص العامّة للشّعوب . وكان له من حبّ الاطلاع ما جعله لا يقتصر على دار الإسلام فشمل شعوبا نائية كالهنود مثلا وقد سنحت لي منذ سنوات بالهند فرصة الحديث عن نظرة الجاحظ إلى الهنود . ولا بدّ لي هنا من القول إنّ المستمعين قد تعجّبوا من دقّة ملاحظاته . وقد كنت تحمّلت في الواقع مشقّة كبيرة في سبيل التقاطها عبر مجموع مؤلّفاته . لكنّ أفقه يبقى مع ذلك محدودا لأنّه لم يسافر إلاّ قليلا ، فلم يتمكّن إذن من إجراء ملاحظات ومعاينات شخصيّة ، في حين كان يأبى تصديق روايات البحّارة وقد كان يعتبرهم من أكذب النّاس . ونظرته إلى الكون نظرة جزئية في الجملة . فالأرض يسكنها في رأيه صنفان من البشر : الشّعوب المتوحّشة (ومنها أجدادنا) والشعوب المتحضّرة التي يعتبر وثنيّتها من قبيل المفارقة والتّناقض . وهو يحصي منها أربعة هم العرب والفرس والهنود واليونان . ولا يمكن أن نؤاخذ الجاحظ بتجاهل الرّومان ، إذ أنّ رجلا مثل ابن حزم لم تكن له في القرن الخامس / الحادي عشر أيّة معرفة بوثنيّتهم ، في زمن لم يكن الغرب فيه ، بالمقابل ، يعرفون عن بلاد اليونان إلاّ القليل . وإنّي لأربأ بنفسي طبعا أن أعدّ الجاحظ في صف

الجغرافيين . ومع ذلك فإنّ تأثيره في الجغرافيا كان مباشرا . فأندري ميكال ، الذي قارن بين نسختي ابن خرداذبه ، قد لاحظ فعلا أنّ الثانية أكثر مراعاة للأدب وتنازلا له ، وأنّها تستشهد بشكل يكاد يكون حرفيا بالجاحظ ، وقد تُوُفّي قبل ذلك ببضع سنوات .

ولم يترك لنا الجاحظ أيّ مصنّف في التاريخ ، لكنّه أثنى مرارا على هذا العلم الذي يتيح تحديد مدى تطوّر البشرية بحكم التعرّف على رجال الماضي ، ويحضّ على التحسّن الدّائم . والجاحظ يدرج في مؤلفاته ، بطبيعة الحال ، عددا من الآثار والأخبار ، ويتولّى مهمّة النّقد التّاريخي في رسائله ذات الطابع السياسي - الديني . لكنّه لا يملك ، فيما يبدو ، حسّ التسلسل الزّمني ، أو يظهر على الأقل في كلّ شيء بمظهر المناهض للتنظيم والنّسقيّة . وبالتّالي ، فإذا ما وجدنا عددا من المعطيات التّاريخيّة مدمجة في (الأدب) لمساندة هذا الرأي أو ذاك ، فإنّه لابدّ لنا من أن ننتظر ، لنرى طريقة الأدب مطبّقة بذكاء في مجال التّاريخ ، مجيئ اليعقوبي ، وخصوصا المسعودي وهو يختصّ مثل المؤلّف الأوّل ، بمزيّة النّظر إلى ما وراء العالم الإسلامي ، ومحاولة استرعاء اهتمام القراء ، للمرّة الأولى وتقريبا الأخيرة ، لتاريخ فرنسا [31]. وهذان المؤلفان من الشيعة .

وإنّي لا أستطيع أن أتبسّط أكثر ممّا فعلت في حديثي عن الجاحظ . وأنا أعرف مواطن الضعف عنده ، لكنّه يحظى منّي بموقف التّسامح الكامل ، لأنّه إن لم يبلغ دائما النّجاح في مساعيه ، وإن لم يصل إلى الانضباط فترك مزاجه بصفته فنّانا يغلب عليه ، فإنّه قد جمع مع ذلك في شخصه الميزات الأساسيّة لرقيّ الفكر البشري في شكل يبشّر بكلّ

(31) انظر كتاب مروج الذّهب طبعة باربيه دمينار وبافيه دي كورتاي - عُني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلاّ ، منشورات الجامعة اللبنانيّة - بيروت - الجزء الثاني 1966 - ص 145 إلى ص 150 . « في ذكر الإفرنجة والجلالقة وملوكها وما يتّصل بها ».

خير بالنّسبة إلى المستقبل . هذا وقد تبيّن أنّ العرب الذين كانوا عاجزين عن اتّباع مقاصده قد رأوْا فيه معلّم العقل والأدب ، فكان بمثابة " مونتاني " (Montaigne) [32] عربي ، تحدّث إلى كراسي خالية من الطلاب ، أو كراسي أخلاها رجل مثل ابن قتيبة ، الإمام الآخر للثقافة والأدب .

ففي حين أشاد الجاحظ بحبّ الاطلاع وكان متفتّحا للمعارف الواردة من الخارج - مع التحفّظات المتعلقة بمحدوديّة آفاقه وبالخطر الذي كانت تمثله فارس - وطلب بالخصوص إلى أهل ملّته أن يعملوا الفكر، وأن لا يقبلوا شيئا دون نظر وتمحيص ، وأعطى البحث نسقا عصريّا بأتم معنى ، فإنّ الفقيه ابن قتيبة ، وقد كان يصغره بأقل من نصف قرن ، يعتقد نهائيا أنّ العرب هم محطّ الحكمة والقول الفصل ، وأنّ كلّ ثقافة ينبغي إذن أن تدور في فلك ما جاؤوا به ، أي القرآن واللّغة العربيّة والشّعر . حينئذ ، فإنّه يتيسّر القول بأنّ المشاكل قد حلّت والتخلّي عن كل روح للبحث وضع جدول للمعارف التي يجب اكتسابها . ولكيلا أتّهم بالانحياز ، فإنّني أكتفي بإيراد هذه الأسطر من أطروحة ميكال : " لئن كان ابن قتيبة قد استطاع أن يفرض نفسه كرجل جدّي إزاء مهرّج كاريكاتوري (هو الجاحظ طبعا) ساهم في ترويج صورته تلك بين النّاس ، فذلك لأنّه يتصدّى في الواقع لحيرة البحث الجاحظي وتوتّره بإقامة بناء كامل النّظام والترتيب . يستجيب لمقتضيات الضيق الشديد الخانق الذي أصبح يميّز ضميرا إسلاميّا زعزعته بوادر الفشل الدّنيوي ومشاهد التّشتّت

(32) الكاتب الفرنسي (1533 - 1592م) وقد اشتهر بتأمّلاته في مطالعاته وفي حياته وقد جمعها في كتاب عنوانه : Les essais. والمعروف أنّه ينسب الى ابن العميد قوله : " كتب الجاحظ تعلّم العقل أوّلا والأدب ثانيا " كما ألّف شفيق جبري كتابا عنوانه " الجاحظ معلّم العقل والأدب " . القاهرة 1948 .

الرّوحي . وآثار ابن قتيبة [33]، بوصفها برنامجا دينيّا وسياسيّا واجتماعيّا وثقافيّا ، سوف تجد في هذه الظروف ما يدعم صورتها ويشهد بعظمتها فما ينسب إلى هذه الآثار من عظمة لا يعود ، كما قد يعتقد أصحاب تقاليد يعسر التخلّص منها ، إلى ما تقتضيه من سعة المعارف ، بل إلى عكس ذلك تقريبا ، أي إلى ذلك البناء المرادف لتماسك العناصر وضرورة الإلمام بها ذاك البناء الذي سجن فيه ابن قتيبة الإنسان الجديد .

نعم ، سوف ينشأ فعلا إنسان جديد يتمّ تكوينه لمدّة قرون من الزمن بواسطة أدب ابن قتيبة ، وسوف يحمل سريعا على عاتقه الرّهان المحدود لتعصّب ديني متوتّر متدرّع في نطاق سنّة قاهرة .

وإذا ما كان الفكر البشري ، كما يقول فرنسيس باكون [34]، هو ذاكرة وخيال وعقل، فإنّ أدب الجاحظ كان مثالا تامّا شاملا كاملا لذلك، إذ أنّه كان ينادي بإعمال الذاكرة والعقل ، ويدعو الخيال إلى العمل على إحكام الأسلوب . وهذا الأدب الذي كان من شأنه إذن أن يشجّع ، في آن واحد، تلقّي المعرفة وإثراءها عن طريق بحث معمّق مرشّد ومجهود مبذول من أجل ازدهار جمالي متطوّر إلى حدّ بعيد ، سوف يصبح بعد ابن قتيبة حريصا على تخريج قاض كفء أو كاتب ديوان قدير أو رجل مجالس ظريف ، وبعبارة أوجز تخريج المسلم الأمثل السويّ الذي يقتصر في تكوينه على استعمال الذّاكرة . وهذا يعني أنّ باب الاجتهاد

---

(33) أعدّ جيرار لوكونت Gérard Lecomte أطروحة دكتوراه عن ابن قتيبة (م 889/276) : الرّجل وآثاره وآراؤه، نشرها المعهد الفرنسي بدمشق سنة 1965. وقد كتب شارل بلاّ مقالا عنوانه " ابن قتيبة والثقافة العربيّة " نشر ص ص 29 ـ 37 ضمن مجموعة المقالات المهداة إلى طه حسين بمناسبة بلوغه السّبعين ونشرتها دار المعارف بالقاهرة. وقد أكّد بلاّ انفتاح الجاحظ وتعصّب ابن قتيبة.

(34) الفيلسوف الإنجليزي (1561 ـ 1626م) وقد اشتهر ببحوثه في السياسة والأخلاق.

الذي فتحه الجاحظ على مصراعيه ، سوف يتمّ إغلاقه على يد ابن قتيبة ، لكيلا يفتح من جديد إلاّ في حالات استثنائية ، بدفع من بعض أصحاب العقول المتمرّدة على النّزول بجميع النّاس إلى مستوى واحد . وسوف تبقى الذاكرة ، بوجه عامّ ، هي العنصر الأساسي في تكوين المسلم إذ أنّ الخيال لن يمارس خارج حركة التّصوّف إلاّ في مجال البحث عن الشّكل دون سواه . حيث سرعان ما تحلّ الرّتابة محل الجهد الواعي ، وتظل كنوز العقل مقصورة على نخبة ضيّقة من المفكّرين المحظوظين ، الذين لن يكونوا بعد ذلك مسلمين بأتم معنى الكلمة .

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 129 ـ 156

ربيعة الرّقيّ وعباءة عمر بن أبي ربيعة

نورة الشملان

ربيعة الرّقّي شاعر عبّاسيّ ذكر أبو الفرج أنّه من المكثرين، كما ذكر أنّه شاعر مدّاح، وممّن مدحهم معن بن زائده والعبّاس بن محمّد والخليفة المهديّ [1]؛ وذكر ياقوت أنّ قصيدته في المهديّ كانت مشهورة [2]. أمّا عبد اللّه بن المعتز (ت : 296 هـ) فإنّه يثني على الشّاعر ثناءً ينم على الإعجاب بشعره، ويجعله أفضل شعراء زمانه في الغزل ويستشهد له بشعر كثير، ويصفه بحسن الطبع وسلاسة القول، وبأنّ شعره أحلى من الشّهد [3].

وذهب كثير من النّقّاد المحدثين إلى إطراء شعر ربيعة والثّناء عليه مثل شوقي ضيف وقد قال عن شعره إنّه يروع بسلاسته وجمال ديباجته ونصاعة ألفاظه، مع الطّبع المتدفّق والمعاني اللطيفة [4].

فإذا بحثنا عن ديوانه وجدناه صغيرا لا يتجاوز عدد أبياته مئتين وثمانية وستين بيتًا، معظمها في الغزل، فهل كان لهذا الغزل طابع خاص

(1) الأغاني ج 17، ص 197.
(2) معجم الأدباء ج 4، ص 207.
(3) طبقات الشّعراء لابن المعتز، ص 159.
(4) العصر العبّاسي الأوّل / شوقي ضيف ، ص 380.

مميّز جعل صاحبه يحتل هذه المكانة التي بوّأه إيّاها ابن المعتز وتابعه النّقّاد المحدثون ؟.

إنّ من يقرأ ديوان ربيعة، وقصائد الغزل على وجه التّحديد، يجد نفسه أمام صورة مكرّرة من عمر بن أبي ربيعة، ففي شعره تتجلّى أمور اشتهر بها عمر وأصبحت من معالم مدرسته، منها التّمحور حول الذّات والاستعلاء على المحبوبة ومحاولة التّغلغل في نفسية المرأة ومعرفةطابعها والكشف عن تيهها والحديث عن مكانة المحبوبة بين قومها، والتغزّل بالحاجّات والمعتمرات، واستخدام الأسلوب القصصي، فقصائد غرامه هي قصص ذات طابع تمثيلي.

كل تلك الأمور نجدها بارزة في ما تبقّى لنا من شعر ربيعة القليل.

ومن هنا فإنّ هذا البحث يرمي إلى تتبّع أثر عمر بن أبي ربيعة في شعر ربيعة الرّقّي عن طريق المقابلة بين ما قاله الأوّل وما قاله الثّاني، ومحاولة تلمّس الأسباب التي أوجدت هذا التّشابه بين الدّيوانين.

وقبل أن ندخل في تفاصيل ذلك لا بدّ من أن نقف وقفة سريعة عند ترجمة الشّاعرين لنرى من خلال ذلك مقدار التّقارب أو التّباعد في الظروف التي ولدت شعرهما، والتي كان لها أثر واضح في حياة كل منهما .

1 - **عمر بن أبي ربيعة** : هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن مرّ. والده من أشراف قريش، وكان يسمّى بالعدل، لأنّ قريشا كانت تكسو الكعبة سنة وكان يكسوها سنة من ماله وحده، إذ كان تاجرًا موسرًا ورث التجارة عن أمّه أسماء بنت مخزمة. ولد عمر ليلة موت عمر بن الخطّاب، نشأ نشأة دلال وترف وحبّ للجمال، وطرب النّآس لشعره، وتبوأ زعامة

الغزل في عصره، وعاش ثمانين عاما مقسّمة بين اللّهو والزّهد، واختلفوا في سبب وفاته فقيل إنّه بسبب ريح عاتية هبّت عليه وهو تحت شجرة، وقيل إنّه مات شهيدا في غزوة أحرقت فيها سفينته فاحترق حتّى قال عبد اللّه بن عمر: فاز عمر بن أبي ربيعة بالدّنيا والآخرة [5].

2 - **ربيعة الرّقّي** : هو ربيعة بن ثابت بن لجأ بن العيزار بن لجأ الأسدي الأنصاري الرّقّي.

اختلف الرواة في نسبه فقيل إنّه أسدي صليبة وقيل إنّه أسدي بالولاء. ينتسب الى مدينة الرقة وهي مدينة مشهورة على الفرات الشرقي.

يكنّى بأبي شبابه وأبي أسامه وأبي ثابت وأبي سيابة، ويلقّب بالغاوي دون تعليل لهذا اللّقب. ولد بالرقة ولم تذكر المصادر السنة التي ولد فيها، وعاش معظم حياته فيها، ومات سنة ثمان وتسعين ومائة للهجرة وقيل سنة إحدى ومائتين للهجرة. ولا تذكر المصادر شيئا عن أسرته إلاّ ما ذكره هو عن أمّه ممّا سنقف عليه.

تذكر المصادر أنّه كان أعمى دون أن تبيّن ما إذا كان ولد أكمه أو أنّ العمى أصابه بعد ذلك.

---

(5) راجع ترجمة عمر بن أبي ربيعة في :
وفيات الأعيان ج 3، ص 436 - 439.
الأغاني ج 1، ص 31 - 94.
الشّعراء لابن قتيبة ص 367.
شاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة للعقّاد ص 171 - 240.
التطوّر والتجديد في الشّعر الأموي ص 223.
حبّ عمر بن أبي ربيعة وشعره لزكي مبارك ص 22 وما بعدها.

تذكر أخباره أنّه عاش فقيرا مدينا وقد دفعه فقره إلى التماس الأموال عند الممدوحين فطرق أبوابهم ، وخاب أمله فعاش معظم عمره حمّالاً منزويا في مدينته الرقة [6].

ولا بدّ من أن نتساءل أو أن نوفّق بين كونه حمّالاً وكونه أعمى وهذا لا يأتي لنا إلاّ إذا افترضنا أنّه اشتغل حمّالاً قبل أن يكف بصره.

من مجمل أخبار الشّاعرين يتبيّن لنا أنّ عمر تمتّع بحياة هانئة في كنف أمّه مجد التي تولّت تربيته بعد وفاة والده المبكّرة ومجد هذه امرأة من اليمن أو حضرموت، ومعروف أنّ أهل اليمن اشتهروا بالرّقّة ودماثة الأخلاق والميل إلى الغزل الرّقيق. ويذكر الرواة أنّ هذه الأمّ بالغت في تدليل وحيدها.

على حين نلمس في أشعار ربيعة ما يؤكّد معاناته الشّديدة من قسوة أمّه التي كانت تحمّله أكثر ممّا يحتمل جسده الضّعيف، فهو يصرخ شاكيًا من تلك القسوة بمقطوعة تقطر أسى، يقول فيها :

وبلائي أنّ أمّي ... أثقلتْني بإزاري
فإذا ما قُمْتُ أمشي ... هَمَّ خَصْري بانبتار
كلّ ذا أحمِلُ وحدي ... أين من أمّي فِراري ؟

---

(6) راجع ترجمة ربيعة الرقي وأخباره في :
الأغاني ج 17، ص 189.
نكت الهميان ص 151.
معجم الأدباء ج 4، ص 207 - 209.
طبقات الشّعراء لابن المعتز ص 157.
العصر العبّاسي الأوّل ص 380.
معجم ما استعجم ج 2، ص 666.

أمتـــا هـــذا وربّـــي حِـمْلُ بِـرْذَوْنٍ بُخَـــاري

أُمّتـــا لستُ ببـــرذو نٍ ولا بـغـلِ مُـكـاري [7]

والأبيات غنيّة عن التّعليق فهي تكشف تلك المأساة التي عاشها ربيعة وكفاحه من أجل لقمة العيش وتظهر خيبته الشّديدة في حنان تلك الأمّ فهي تحمّله من أمره عُسرا .

إنّ ترديده للفظ الأمّ أربع مرّات في قطعة لا تزيد على خمسة أبيات يدلّ دلالة واضحة على عمق المعاناة، كما تدلّ الأبيات على أنّ الفتى لم ينعم بحنان الأم وعطفها، وهذا يجعل طفولته تقف في تقابل حادّ مع طفولة عمر بن أبي ربيعة .

تمتّع عمر بالمال الوفير والحياة الهيّنة بسبب ثراء أسرته فعاش من أجل نفسه، فهو لا يفكّر في ممدوح يغدق عليه العطاء، ولا في لقمة عيش لا بدّ من الحصول عليها عن طريق العمل أو الشّعر، ومن هنا فقد كان متفرّغا للحديث عن نفسه .

على حين كان ربيعة بحاجة إلى المال، وطريق المال هو طرق الأبواب بالمدائح. وقد جرّب حظّه في ذلك وأخفق في تحقيق ما تصبو إليه نفسه. فقد ذهب إلى أرمينيا ومدح واليها يزيد بن أسيد السلمي وبقي عنده سنة كاملة فلم يعطه إلا خمسمائة درهم عاد بها إلى الرقّة وأنفقها واحتاج ثانية إلى المال فحاول أن يعيد الكرّة مع يزيد بن أسيد فاحتقره ولم يعطه شيئا فهجاه، ثمّ مدح العبّاس بن محمّد فلم يحصل منه على شيء فهجاه... وعاش معظم عمره فقيرا وفي بيت كراء. ومن الغريب أنّ أخباره تشير إلى اتّصاله بالمهديّ وهارون الرّشيد، ولكن من تحدّث

(7) ديوان ربيعة ص 78.

عنه لم يحفظ لنا ما قاله فيهما كما أنّ قربه منهما لم يغيّر من حياته فبقي فقيرا ، يشتري بيتا ثم يضطر أن يرهنه ليوفّر لنفسه لقمة العيش [8].

كان عمر جميلا وسيما وصفه أبو الفرج فقال : إنّه كان أجمل فتيان بني مخزوم، فقد فرعهم طولا وجهرهم جمالا وبهرهم شارة وعارضة وبيانا [9]. على حين أنّ ربيعة كان كفيفا ولم يشر المؤرّخون إلى صورته فهو ليس ممّن يبهر النّساء كعمر.

من المقارنة السّريعة نجد أنفسنا أمام نموذجين مختلفين في النّشأة والظروف، فإذا وضعنا ما لدينا من شعر ربيعة بجانب ديوان عمر ووقفنا عند أبيات الغزل فيه، لاحظنا أنّ هذا الشّاعر كان متتبعًا لخطى عمر بن أبي ربيعة، وكأنّه قد وضع ديوانه نصب عينيه وراح يمتح منه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومن هنا فقد اختفت شخصية ربيعة الحاضر خلف شخصية عمر الغائب.

ولعلّ أهمّ الخصائص العامّة لغزل عمر هو الاستعلاء على المحبوبة، ذلك الاستعلاء الذي وجد ردود فعل مختلفة عند النقّاد، فمنهم من استنكره وعاب عمر عليه مثل كثير عزة الذي استمع إلى أبيات لعمر يبدو فيها هذا الاستعلاء فوبّخه على ذلك [10]، على حين استحسن هذا المسلك عدد من المصنفين ومنهم الزبير بن بكّار [11].

والتّمحور حول الذّات يأخذ صورّا مختلفة منها إظهار المرأة بأنّها الطالبة لا المطلوبة، فهي التي تبحث عنه، وهي التي تبدأ في المراسلة إذا

---

(8) الأغـاني ج 16، ص 192.

(9) الأغـاني ج 10، ص 160.

(10) الموشّح ص 257 - 258.

(11) الأغـاني ج 1، ص 33 وما بعدها .

تغيّب عنها لأنّها أكثر شغفا به منه بها وأعمق شوقا إلى رؤيته وسماع أخباره.

يقول عمر :

أرسلت هندٌ إلينا رسولاً   عاتبًا أن ما لنا لا نراكا [12]

وينسج ربيعة على منواله فيقول :

دَسَّتْ سعادُ رسولاً غير مُتهمٍ   وصيفةً فأتتْ إتيانَ مُنْكَتِمِ [13]

ففي قولهما تعالي المعشوق وثقة المحبوب بنفسه لا ذلة العاشق وخضوعه وترقّبه .

والتّمحور حول الذّات يأخذ طابع الحديث على لسان المرأة عن المعاناة التي تعيش تحت وطأتها من ذلك الحب الذي أسّر قلبها، وتأتي هذه الشّكوى في الرسالة التي تبعث بها المحبوبة لعمر يقول :

أتاني كتابٌ لم ير النّاس مثله   أمدَّ بكافورٍ ومسكٍ وعَنْبَرِ
وفي جوْفهِ منّي إليكَ تحيّةٌ   فقد طالَ تَهيامي بكُمْ وتذكّري [14]

ويتحدّث ربيعة عن الرسالة التي وصلته من محبوبته التي يكاد مضمونها يتطابق مع مضمون رسالة حبيبة عمر، يقول ربيعة :

---

(12) ديوان عمر ص 147.
(13) ديوان ربيعة ص 91.
(14) ديوان عمر ص 110.

جـاء الرسول بقرطـاس بخاتمــه وفي الصـحيـفـةِ سِـحْـرٌ خُطَّ بالقلم

فيـه فتــون هــوًى ظلّـتْ تغيّبــهُ على الجهول وما يخفى على الفهمِ [15]

وقد يكون التّمحور حول الذّات بصورة حديث المرأة عن جمال الشّاعر وأسره لقلبها بذلك الجمال الفتّان.

يقول عمر :

تقـول وعينها تـذري دموعًــا لهــا نسقٌ على الخـدين يجـري

ألسـت أقـرّ من يمشــي لعيْنــي وأنت الهمُّ في الدّنيا وذكـري [16]

أمّا ربيـعة فيـجعل الاعتـراف بجماله وأسـره للقلوب على لسان التّابعات لمحبوبته التي حاولت أن تتجاهله مستخدمة غرور المرأة وتصنّعها للتّعالي.

يقول ربيعة :

قالت ومن أنت ؟ قُلْنَ التّابعاتُ لها

هـذا ربيعـةُ هـذا فتنـةُ الأمَـمِ [17]

---

(15) ديـوان ربيعـة ص 91.

البيت الأخير فيه شبه كبير من قول مسلم بن الوليد في وصفه للرسالة التي وردت عليه من صاحبته والتي يقول فيها :

كتـــاب فيـه : كم وإلـى ومـــا إن

أقضــي من رسائلهــا عجيبـــي

تعميـه علــى ذي الجهـلِ عمـــدًا

ولا يخفــى على الفطـن اللبيــب

ولا ندري أيهمـا أخذ من الآخر راجع ديوان مسلم بن الوليـد ص 191. تحقيق سامي الدهاز ت مسلم سنة 208 هـ وتوفي ربيعة سنة 198 هـ.

(16) ديـوان عمـر ص 82.

(17) ديـوان ربيعـة ص 94.

ومن مظاهر التّمحور حول الذّات أنّ المرأة هي التي ترسم للشّاعر طريقة التخفي وتسهّل له سبيل اللّقاء وتعينه على الإفلات من الرقباء يقول عمر :

فقالت لأختيها أعينا على فتًى ... أتى زائرًا والأمرُ للأمْرِ يُقْدر
يقوم فيمشي بَيْنَنَا متنكّرًا ... فلا سرّنا يفشو ولا هو يظهر(18)

ويقول ربيعة :

قالت تعالَ، إذا ما شئت، مستترًا ... والحكمُ حكمُكَ يا «رَقِيُّ» فاحتكمِ
أَقْدِمْ ربيعة في رَحْبٍ وفي سَعَةٍ ... في غير قمراءَ والظّلماءَ فاغتنم(19)

فكلاهما يدعى من قبل المرأة لأنّها على رؤيته أحرص منه على رؤيتها، فهي التي تسهّل له سبيل اللّقاء، وهي التي تتجشّم المتاعب وتتحمّل تبعاتها وتضع نفسها في موضع الخطر في سبيل تحقيق الزيارة.

ونلاحظ أنّ صاحبة عمر استعانت بأختيها لتحقيق مآربها، أمّا حبيبة ربيعة فتكتفي برسم الخطّة وتقديم النّصيحة فهي تطلب منه أن يأتي مستترًا، وفي قولها : « إذا شئت » نوعٌ من الدّلال وشيء من التّمنّع مع الحرص الشّديد على تحقيق الزيارة في الظلام كي لا ينكشف أمره.

ويكثر في غزل عمر إنطاق المرأة والكلام على لسانها أو نقل أحاديثها مع الشّاعر أو مع صاحباتها، وكلّ ذلك يأخذ طابع الفخر بالذّات والإعجاب بالمقدرة على السيطرة التامّة على قلب المرأة وامتلاكه، والتّباهي بما حباه الله من نعم.

---

(18) ديوان عمر ص .

(19) ديوان ربيعة ص 91.

يقول عمر ناقلاً حديث النّسوة اللّواتي يتمنّين ظهوره عليهن :

للتـي قـالـتْ لأتْـــرابِ لهـــا   قطُف فـيـهنَّ أنسٌ وخَــفَــرْ
قــد خـلـونـــا فتمنَّيْـــنَ بنـــا   إذْ خلونا اليومَ نُبْدي ما نُسِـرْ
فعرفْـنَ الشَّـوْقَ فـي مُقْلَتِهَـــا   وَحَـبَـابُ الشَّـوْقِ يُبْـديه النَّظَرْ
قلـنَ يستـرْضينهـــا منيتنـــا   لو أتانا اليـومَ في سـرٍّ عُـمَـرْ

ثمّ يصف نفسه على لسان المتيّمات بعد أن طلع عليهن بجماله الآسر:

ذا حَبيـبٌ لـم يعَـرِّجْ دونَـنـــا   ســاقــه الحين إلينا والقــدر
ورضــابُ المِسْكِ من أثوابِـه   مــرمــر الماءَ عليــهِ فَنَضَــرْ
قد أتـانـا مـا تمنَّيْنَـــا وقـــد   غُـيِّبَ الأبرامُ عنّا والقَــدَرْ [20]

هذا النّموذج يتكرّر كثيرا في ديوان عمر فالشّاعر كما نلاحظ لم يتحدّث عن المرأة وإنّما تحدّث بلسانها، وحديثها هو تعبير عن وجدها وهيامها، وهو لم يذكر ما كانت ترتدي من ملابس وما كانت تتعطّر به من عطور لأنّه حريص على أن يبرز عطوره وملابسه، إنّه يتحدّث عن معشوق تيّم نساء قومه بشبابه وجماله وفتوّته وثرائه.

ويتناول ربيعة مثل هذه الأبيات ويصوغ على منوالها أبياتًا تظهره معشوقًا ويصف الحب على لسان صاحبته التي تقول :

قـد كنتُ أقسَمْتُ أنّي من هـواكَ فما   برَّ يميني وشَــريْتَ اللّوم بالكَرَمِ
استغفـرُ اللّه قد رقّ الفــؤادُ ومــا   بيـني وبينـك يا رقـيٌّ من رَحِـمِ
يـا ليتَ من لامنا في الحُبِّ جَـرَّبَـهُ   فلو يذوقُ الذي قــد ذُقْنُ لم يَلُمِ

---

(20) ديوان عمر ص 90.

الحـــبُّ داءٌ عيـــاءٌ لا دواء لـــــهُ   إلاّ نســـيمُ حـــبـيبٍ طَيِّبُ النَّسَمِ
أو قبلـةٌ من فَـمٍ نِيلَـتْ مخـالسـةً   ومـا حــرامٌ فَمٌ ألصَـقْـتَـهُ بِفَمِ [21]

ونحن نلحظ هنا أن صاحبة ربيعة هي التي تجأر بالشّكوى ممّا فعله الحب في قلبها، وهي تبسط الأمنيات وتسهّل الأمور بل تجترئ على شرع اللّه فلا ترى في القبلة إلاّ ذنبا صغيرا ترجو من اللّه مغفرته [22].

ويحلو لعمر أن يثبت أنّ المرأة تقسم بأنّ حبّها له يفوق حبّه لها وهو شكل من أشكال النّرجسيّة، ومظهر من مظاهر التّمحور حول الذّات يقول :

قد حلَفَتْ ليلَـةَ الصّورينِ جاهِـدةً   وما على المَرْءِ إلاّ الصّبْرُ مُجْتَـهِدًا
لَتربِهَا والأُخـرى من مَنَـاصفهـا   لقد وجدتُ به فوق الذّي وَجَدًا [23]

ويحاول ربيعة أن يقتفي أثر عمر في حرص النّساء عليه ولكن يخونه الحظ حين يقول :

والغــوانـي مُغويـــاتٌ   مُـــولعـــاتٌ بـاقْــتناصي
قـد تـواصَيْـــنَ بحُبّـــي   حبّـذا ذاكَ التّـواصي [24]

---

(21) ديوان ربيعة ، ص 92.

(22) يرى الدكتور يوسف بكّار ان هذا البيت دليل على تأثّر الشّاعر بالمعتزلة في العفو الذي يستندون فيه على ما جاء في الآية 23 من سورة القمر﴿ الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلاّ اللّمم ﴾ ونحن نستبعد ذلك فالمعتزلة لم يسطع نجمهم إلاّ في عصر المأمون وبعد موت الشّاعر 198 هـ .
راجع المعتزلة وأصولهم الخمسة لعوّاد بن عبد اللّه المعتق ـ دار العاصمة ـ الرياض .

(23) ديوان ربيعة ، ص 80.

(24) ديوان عمر ، ص 53.

كيف يتواصين بحبّه والحبّ يقوم على الأنانيّة والامتلاك ؟ إنّه التّقليد الذي يجعل صاحبه يقع في الخطإ من حيث لا يدري... إنّ هذا القول لا يصدر من رجل خَبِرَ المرأة وتوغّل في مشاعرها .

ومن الخصائص البارزة التي تميّز بها غزل عمر وأبدع، مقدرته على التّغلغل في نفسيّة المرأة ومعرفة طباعها وموقفها من النّساء الأخريات، وموقف النّساء الأخريات منها، وما يكتنف علاقة النّساء بعضهن ببعض من تحاسد وعدم إقرار بالجمال لإحداهن يقول عمر :

زعموها سألَتْ جاراتِها ذات يومٍ إذْ تعرّتْ تَبْتَرِدْ
أكَمَا يَنْعَتُنِي تُبْصِرْنَنِي عَمْرَكُنَّ اللّهَ أمْ لا يَقْتَصِدْ
فتضاحكْنَ وَقَدْ قُلْنَ لها حَسَنٌ في كُلّ عَيْنٍ من تَوَدْ
حسدًا حُمّلْنَهُ من شأنها وقديمًا كان في النّاسِ الحَسَدْ (25)

لقد تغلغل في أعماق صاحبته وكشف عن تيهها ودلالها وسعادتها وتعاليها على الأخريات لأنّها فازت بإعجابه، وكان بارعا في نقل ردّ الفعل عن صاحباتها اللّواتي يتضاحكن ضحكة صفراء تنم عن الحسد الذي حاولن من خلاله وأد تلك الفرحة التي نعمت بها صاحبتهن .

ويتناول ربيعة هذا الخيط وينسج منه موقفا مشابها فصاحبته عندما التقت به أمرتها صاحبتها بالتّستّر لئلاّ يراها وما ذلك إلاّ صورة من صور الحسد .

قالت :

ومن أنت ؟ قُلْنَ التّابعاتُ لها
هذا ربيعةُ هذا فتنةُ الأمَمِ

---

(25) ديوان ربيعة ، ص 94.

هـذا المعنّـى الـذي كـانت منـاسبَـةُ

تأتيكِ فاستتري بالبُرْدِ والقتـمِ [26]

ومن صوّر التّغلغل في نفس المرأة العاشقة تلك الحيل التي تمليها على معشوقها في سبيل أن يبقى حبّهما سرّا لا يفضي إليه أحد. فمن تلك الحيل أنّها تطلب منه أن ينظر إلى غيرها كي لا يفتضح أمرها، يقول عمر على لسان صاحبته التي تقدّم له وصيّة تحميها وتحميه :

إذا جئت فامنح طرف عينك غَيْرَنَـا

لكي يَحْسَبُوا أنّ الهوى حيثُ تَنْظُرُ [27]

أمّا ربيعة فليس بحاجة إلى النّصيحة إنّه يعلن لها تلك الحيلة التي تجنّبها مقولة السوء وتحميها من ألسنة المغرضين.

وأمْنَحُ طَرْفَ العينِ غيركِ رقبةً حِذار العدا والطرفُ نحوكِ أمْيَلُ [28]

ولا بدّ أنّ ربيعة مدرك أنّ صاحبته ستحمد منه هذا السّلوك وستكبر فيه حرصه على صونها وحمايتها من مقالة السوء وإذا علمنا أنّ مثل هذا البيت يصدر عن شاعر مكفوف البصر أدركنا ذلك القناع الذي قنّع به ربيعةنفسه وتعرّفنا على العباءة التي لبسها .

وينبغي أن نشير إلى أنّ بيت عمر السّابق كان معينًا غرف منه كثير من الشّعراء العبّاسين، وخاصّة العبّاس بن الأحنف فهو إلى مذهبه في

---

(26) ديوان ربيعة ، ص 94.

القتم : الغبار والثوب إذا كانت فيه غبرة وحمرة فهو قاتم (اللّسان مادة قتم) .

(27) ديوان عمر ، ص 66.

(28) ديوان ربيعة ، ص 85.

الحبّ أقرب [29].

وفي مجال رسم صورة المرأة نجد أنّ عمر لا يختلف كثيرا في ذوقه عن الذوق العربي الذي يعتمد على الحديث عن ثقل الأرداف ورقة الخصر وصقل العوارض وسحر العيون وعذوبة الثّنايا [30] الخ. ولكن نجد تركيزا على بعض الأمور دون غيرها، فمن يطالع ديوان عمر يجد أنّ الحديث عن ثقل الأعجاز يحتل مكانة بارزة في الدّيوان، وعشقه للعجزاء جعله يناصب العداء للرسحاء، ويظهر ذلك من خلال قوله مخاطبا القاضي الذي يطلب منه أن يسقط حقّها في الشّهادة ويدعو عليها بالويل :

يا قضاةَ العبادِ إن عليكمْ ... في تُقى ربِّكُمْ وعَدْلَ القَضَاءِ
أن تُجيزوا وتشهدُوا لنساءِ ... وتردُّوا شهادةَ لنساءِ
فانظروا كُلَّ ذات بوصٍ رداحٍ ... فأجيزُوا شهادَةَ العَجْزاءِ
وارْفُضُوا الرُّسْحَ في الشهادةِ رفضًا ... لا تُجيزوا شهادَةَ الرَّسْحاءِ
ليت للرُّسْح قريةَ هُنَّ فيها ... ما دعا اللّهَ مسلمٌ بدُعاءِ [31]

ومن صوّر كلف عمر بالمرأة العجزاء قوله :

إذا قُمْنَ أو حاولْنَ مشيًا تأطّرًا ... إلى حاجةٍ مالَتْ بِهِنَّ الرَّوادِفُ [32]

(29) راجع ديوان العبّاس بن الأحنف وانظر الى قوله : ص 82.

سمّاك لي قوم وقالوا إنّها ... لهي التي تشقى بها وتكابد
فجحدتهم ليكون غيرك ظنّهم ... إنّي ليعجبني المحبّ الجاحد

(30) راجع وصف عزة الميلاء لعائشة بنت طلحة التي تعتبر النّموذج الأعلى للجمال في العصر الأموي وظلّت كذلك في العصر العبّاسي تقول عنها (مخطوطة المتنين، عظيمة العجيزة، ممتلئة الترائب، نقيّة الثّغر، لفّاء الفخذين، خميصة البطن) راجع الأغاني ج 11، ص 178.

(31) ديوان عمر، ص 6.

(32) ديوان عمر ، ص 133.

ويصوّر ربيعة صاحبته بالصّورة نفسها :

تقـولُ قيناتُهـا، والـردْفُ يُقعِدُهـــا   من خَلْفِهَا قد أتيتِ الرّكْنَ فاستَلمي(33)

وحبيـبـة عـمـر دائمـا مـحـاطـة بالنّسـاء فـهي لا تظهـر وحـدهـا في الصّورة يقول :

أبـرزوهـا مِثْـلَ المهـاةِ تهـــادَى   بَيْنَ خمسٍ كَـواعـب أتــرابِ (34)

فـالصّورة عند عـمر غنيـة بالجمـال مع التّـركيـز على المحبـوبة، ولا شكّ أنّ ذلك يوحي بمكانة تـلك المرأة فـهي مـحـاطـة بمن يـحـرسـهـا أو من يقـوم على مؤانستـها، وكأنّ عين الشاعـر لا تشبع من منظر واحد فـهو يريد أن يجيل النّظر بين الحسناوات لتستقر عينه في النّهاية على الأثيرة منهن، ويغزل ربيعة على منوال عـمر في إبراز حبيبته مـحاطة بأترابها بل يوسّع الصورة ويجـعلهـا أكثـر دقّـة من عـمـر فـهـو يقـسـمـهن إلى مـجـمـوعـتين مجموعة تمشي معها ومجموعة أخرى تمشي خلفها يقول :

ألا حبّـذا ليـلى وأترابُهـا الأُولـــى   وعـدْنَكَ من ليلى ومنهُنَّ مَـوْعِـدَا

فأقبلْن مـن شَتَّـى ثلاثًـا وأربعًــــا   وثنتـيـنِ يمشـينَ الهوينًا تأوُدَا (35)

وممّا يتّـصـل بذلك الحديث عن مكانة تـلك المحـبـوبة بين قـومـهـا، فـهي تظهـر بمظهـر الفـتـاة المترفـة التي نعمـت بحيـاة كـفلت لهـا الكسـل ونوم الضحى والتّزيّن بالحلي والجواهر وارتـداء أفخـر الملابس والتـعطّر بالمسك

(33) ديـوان ربيعـة ص 93.

(34) ديـوان عمـر، ص 30. في البيت اقتبـاس من القرآن الكريم في قوله تعـالى ﴿ كواعبا أترابا وكأسًا دهاقا ﴾ سـورة النّبأ (الآية 23 ، 24). ويكثـر عـمـر من الاقـتبـاس من القـرآن ، انظر على سبيل المثال ص 190 من ديوانه.

(35) ديـوان ربيعـة ، ص 73.

والعنبر، ولعلّه أراد أن يؤكّد أنّ من يتغزّل بهن ذوات مكانة تقابل مكانته يقول :

فوجدتُ فيها حُرَّةً قد زُيّنَتْ   بالحلْيِ تَحْسَبُهُ بها جَمْرَ الغضى (36)

ويقول :

قد تنقّبْنَ بالحريرِ وأَبْدَيْـ   ـنَ عُيونًا حورَ المدامعِ نُجْلا ؟ (37)

ويقول :

وباتَتْ تَمُجُّ المِسْكَ في فيَّ غادةٌ   بعيدةُ مهوى القُرْطِ صامتةُ الحَجْلِ (38)

وصاحبة ربيعة تبدو كذلك متزيّنة في كامل حليها وعطرها يقول :

في دار (مرّار) غزالُ كنيسةٍ   عَطِرٌ عليه خُزوزهُ وبرودهُ (39)

ويقول :

يطأنَ مُروط الخزّ «يلْحفُها الجَنَى»   ويسحَبْنَ بالأعطافِ رَيْطًا مُعَمَّدًا (40)

كيف تأتّى لربيعة الفقير أن يلتقي بهذا النّموذج من النّساء؟ إلاّ أن يكون الخيال المحض والأمنية التي لا سبيل إلى تحقيقها إلاّ بالوهم.

---

(36) ديوان عمر ، ص 8.

(37) ديوان عمر ، ص 177.

(38) ديوان عمر ، ص 154.

(39) ديوان ربيعة ، ص 71. الخزوز : مفردها خزّ وهي ثياب تنسج من صوف وحرير.

(40) ديوان ربيعة ، ص 74. الجنى : الودع.

المروط : مفردها مِرْط وهي كساء من خز أو صوف أو كتّان وقيل هو الثوب الأخضر.

الأعطاف : الجوانب.

ومن الخصائص المميّزة لغزل عمر بن أبي ربيعة ملاحقته للحاجّات والمعتمرات في بيت الله الحرام، فهو ينتظر موسم الحجّ ليلتقي الجميلات القادمات من العراق واليمن والشام فيعترض لهن في الطواف ويعبّر عن ذلك بالقول :

فلم أر كالتّجمير مَنْظَرَ ناظرٍ ولا كليالي الحجّ يفتنَّ ذا الهوى [41]

ويعترف أنه يخرج لاصطياد الحسان لا لتأدية المناسك فيقول:

خرجتُ غداةَ النَّفْرِ أَعْترضُ الدُّمى

فلم أر أحلى منكِ في العيْنِ والقَلْبِ [42]

وقصصه مع كرائم النساء مبثوثة في كتب التراث [43] وقصته مع زوج أبي الأسود الدؤلي مشهورة [44]، مما يرجح أنه كان يتحدث عن واقع عاشه ويبدو أن ربيعة الذي لم تذكر أخباره أنه فارق الرقة إلا إلى بغداد وأرمينيا قد راقه ما قال عمر وتخيل نفسه حاجًا يطارد الحسان اللواتي شغفن به عشقًا فيقول:

لاقيتُ عند استلام الرُّكْنِ غانيةً غرّاءَ واضحَةَ الخدَّيْنِ كالصّنمِ

فاستَلَمَتْ، ثمّ قامت ساعةً قَدَعَتْ فَقُمْتُ أدعو ولولا تلك لم أقُمِ [45]

---

(41) ديوان عمر ص 9.

(42) ديوان عمر ص 36.

(43) راجع قصّته مع الثريا بنت عبد الله في الشّعر والشّعراء لابن المعتز ص 343.

وقصّته مع عائشة بنت طلحة زوج مصعب بن الزبير في الأغاني ج 1. ص 80، وقد ذكرها في شعره حين قال :

لعائشة ابنة التيمي عندي حمى في القلب ما يرعى حماها

راجع ديوان عمر ص 232.

(44) راجع قصّته مع زوج أبي الأسود الدؤلي في الأغاني ج 1، ص 65.

(45) ديوان ربيعة ص 93.

إنه يتخذ من الطواف حول الكعبة مجالاً لاصطياد الحسان كما كان يفعل عمر وإذا كان عمر قد التقى بشريفات الحجاز في البيت العتيق، فإن ربيعة أطلق لخياله العنان وحاكى عمر في غزله الذي لا شكّ أنّه كان من نسيج الوهم.

وقلب عمر قُلّب وحبيباته كثيرات، وقد سماهن في ديوانه مثل الثريا والرباب ونعم ورملة وليلى وسلمى، وهو كثير الحديث عن موقف النساء من تقلبه وتلونه كقوله :

لقد أرسَلَتْ في السّرّ ليلى تَلُومُني وتزعُمُني ذا مَلّةٍ طرفًا جَلْدا

تقول لقدْ أخلفْتنا ما وعدتَنا وباللهِ ما أخلفتُها طائعًا وعْدا [46]

وربيعة يلتقي مع عمر في تنوع الأسماء في ديوانه مثل رخاص ورداح وغنمه وسعاد وليلي وغيرهن ويتعرض للتهمة نفسها من صاحبته يقول :

قالت : فؤادُكَ بين البيضِ مُقْتَسَمٌ ما حاجتي في فؤادٍ منْكَ مُقْتَسِمِ

أنت الملولُ الذي استَبْدَلْتَ بي بَدَلاَ قَصَّرْتَ بي وشَرَيْتَ اللُّومَ بالكَرَمِ [47]

وتتكرر هذه النغمة عند ربيعة فتارة يعرضها دون أن يدفعها كما مربنا وتارة يجعلها زعمًا كاذبًا يبذل جهده في دفعه عن نفسه.

وتزعمُ أنّي قد تبدّلتُ خُلّةً سِواها، هذا الباطِلُ المُتَقَوَّلُ

لحا اللهُ من باعَ الحبيبَ بغيرِهِ فقالتْ : نَعَمْ، حاشاك إن كنتَ تَعْقِلُ [48]

---

(46) ديوان عمر ص 51.

(47) ديوان ربيعة ص 92.

(48) ديوان ربيعة ص 84.

والأسلوب القصصي من الخصائص التي ارتبطت بغزل عمر بن أبي ربيعة ويتجلّى ذلك الأسلوب أكثر ما يتجلى في رائية عمر المشهورة (أمن آل نعم) [49] التي يذكر فيها قصته مع نعم، ولعل شهرة القصيدة تغني عن إيرادها، وقد عدها الدكتور شكري فيصل قصة ذات طابع تمثيلي فيها الكثير من عناصر المسرحية ومواد بنائها. [50]

وقد حاول ربيعة استخدام هذا الأسلوب ولكنّ نفسه كان قصيرًا في ذلك فلم يحقق لقصته الشعرية ما حققه عمر من عناصر متعددة ومواقف متنوعة، وحوار طويل، وتوفيرٍ للعقدة والحل والمشاهد المختلفة والمناظر المتنوعة.

ونلمس اتكاء ربيعه على الأسلوب القصصي في قصيدة ذكر فيها أنّ صاحبته كاتبته طالبة الزيارة، وأنه قرأ الخطاب ووعدها بذلك، وقد تَمّت تلك الزيارة بتدبير من الحبيبة، ويختصر كل ما تمّ في تلك الزيارة ببيت واحد يقول فيه:

فكان ما كان لم يعلم به أحدٌ   وما حرَجْتُ وما عُلّلْتُ بالحَرَمِ [51]

والأسلوب القصصي ليس أسلوبًا جديدًا في الشعر العربي فشواهده متوافرة عند الشعراء منذ العصر الجاهلي مثل عنترة والحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم وامرئ القيس، ولكن لم تصل القصة إلى مستوى الإتقان الذي جاءت به عند عمر.

---

(49) راجع القصيدة في ديوان عمر ص 64.
(50) راجع تطوّر الغزل من امرئ القيس إلى عمر بن أبي ربيعة ص 384.
(51) ديوان ربيعة ص 91.

وكما يحلو لعمر بن أبي ربيعة أن يلبس عباءة البدوي ويقف على الأطلال أحيانًا مستعينًا بالرفيق الذي طالما استعان به الشاعر الجاهلي مثل قوله :

قِفْ بالدّيارِ عفا من أهلها الأَثَرُ   عَفَّى معالِمَها الأرواحُ والمطرُ
بالعَرْصَتَيْنِ فمجرَى السَّيْلِ بينهما   إلى القرينِ إلى ما دونَهُ البُسُرُ (52)

نجد أن ربيعة يحاكيه في الالتحام بالأسلاف والوقوف على الطلل والحديث عن كرب الوجد والاستعانة بالرفيق. يقول ربيعة :

خليليَّ هذا رَبْعُ ليلى، فقيِّدا   بعيريكُما ثمّ ابكيا وتجلَّدا
قفا أسعداني بارك اللّهُ فيكما   وإنْ أنتما لم تَفْعَلاَ ذاكَ فاقْعُدا (53)

وواضح أنّ البيت الأوّل مأخوذ من شعر كثير الذي يقول فيه :

خليلي هذا ربع ليلى فقيّدا   قلوصيكما ثم ابكيا حيثُ حلّتِ (54)

من العرض السابق يتبدّى لنا أنّ ربيعة كان يقتفي أثر عمر في موقفه من المرأة، وفي موقفه من نفسه، بالنصوص ناطقة بالمحاكاة من حيث الأسلوب والإطار والمحتوى.

هذا التطابق يثير في ذهن الباحث مجموعة من الأسئلة منها: كيف لم ينتبه القدماء الذين أشادوا بشعر ربيعة إلى هذا التشابه وكانوا مولعين بالحديث عن السرقات وتصيّد أصحابها (55).

---

(52) ديوان عمر ص 70.
(53) ديوان ربيعة ص 73.
(54) الشّعر والشّعراء لابن المعتز ص 342.
(55) راجع المثل السائر لابن الأثير، ص 236 ـ 237.

لماذا سلك هذا المسلك؟ لماذا لم يجعل شعره ترجمانًا لحياته؟ أين معاناته من جحود الناس وظلمهم وقسوتهم؟ أين مدائحه التي أشار إليها الأصفهاني دون أن يوردها؟ مثل قصيدته في معن بن زائدة وقصائده فى يزيد بن أسيد وقصيدته في مدح العباس بن محمد وقصائده في المهدي (56). أين شعره الكثير في الجواري والذي بسببه أطلق عليه لقب الغاوي؟ (57).

هل ضاع كل هذا الشعر ولم يبق إلا القليل؟ ومن هذا القليل ذلك الشعر الذي وقفنا عنده والذي كان فيه الشاعر محاكيًا لعمر بن أبي ربيعة.؟

إن التطابق بين ما بقي من شعر ربيعة وشعر عمر بن أبي ربيعة يمكن تعليله بإحدى العلل التالية :

1 - إن هذا الشعر الذي يحمل طابع شعر عمر بن أبي ربيعة ويبدو فيه الشاعر سافرًا هو شعر عمر نفسه، وأن الرواة قد أضافوه إلى شعر ربيعة لتشابه الاسمين وتقارب العصرين.

2 - أن هذا الشعر يمثل بدايات اقتحام ربيعة الرقي لعمل الشعر ومن المعروف أن كثيرًا من الشعراء يبدؤون مقلين ثم تستوي شخصيتهم الشعرية بعد ذلك.

3 - أن هذا الشعر قاله ربيعة بعد نضجه وبعد اخفاقه في أن يكون شيئًا مذكورًا. لقد أراد أن يخلق لنفسه شخصية تختلف عن شخصيته الحقيقية. ألا يحتمل أن عمر كان هو النموذج الذي تمناه ربيعة

---

(56) راجع الأغاني ج 16، ص 197، ومعجم الأدباء ، ص 209.

(57) الغاوي في اللّغة هو الضالّ أو التّائه قال تعالى ﴿ واتل عليهم نبأ الذي أتيناه آياتنا فانسلخ مها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ﴾. (الأعراف ، الآية 175) .

لنفسه؟ لأن عمر تمتّع بكل ما حرم منه ربيعة من نعم. تمتّع بحنان الأم ورعايتها في الطفولة، وتمتّع بمال الأسرة ومكانتها في الشباب، وحظي بمكانة رفيعة عند رجال الدين والخلفاء والشعراء والنقاد.

لقد شهد له بالتفوق رجال الدين أمثال ابن عباس، ورجال السياسة أمثال مصعب بن الزبير وعبد الملك بن مروان وابنه الوليد [58] فبوؤوه مكانًا رفيعًا دون أن ينالوا منه بيتًا واحدًا يمدحهم فيه، لأنه جعل شعره صدىً لنفسه لا للآخرين، والشعراء الذين يتحاسدون ولا يقرون لغيرهم بالتفوق اتفقوا على الشهادة بتفوقه وأقوال جرير والفرزدق وجميل التي تشيد بشعر عمر متواترة [59].

أما ربيعة فشعره لم يوصله إلى شيء، غزله ألصق به لقبًا لا يشرفه وهو الغاوي، ومدحه لم يكفل له المال الذي يغنيه، وهجاؤه كاد أن يكون سببًا في موته حين شكاه العباس بن محمد إلى الرشيد [60].

ماذا يفعل ليغير من هذا الواقع الذي لم يسعده؟ أتراه قرر الانزواء في مدينته (الرقة) والتفرغ لشعر ينسجه على منوال آخر؟ وكان هذا المنوال هو منوال عمر بن أبي ربيعة الذي تمتع بكل ما حرم هو منه؟

هل يحق لنا أن نفترض أن ربيعة قد انسحب من واقعه ولجأ إلى شاعر أحبه وتمنى أن يكون صورة منه فأخذ يحاكيه عن طريق تقمص شخصيته والتعبير عن ذلك.

(58) راجع موقف ابن عبّاس من عمر وشعره في الأغاني ج 1، ص 34 - 35.
وراجع لقاء عمر بعبد الملك وابنه الوليد في الأغاني ج 1 ص 5 - 25.
(59) راجع الأغاني ج 1، ص 512، والشّعر والشّعراء ص 350.
(60) راجع الأغاني ج 16، ص 192 - 193.

إنها حيلة دفاعية تساعد الفرد على تحقيق التوازن النفسي، وقد أسهب علماء النفس في الحديث عن التقمص الذي لا يرونه مرضًا وإنما هو نوع من الهروب من الحاضر الذي لا يسعد إلى أحلام تحقق السعادة، ويرون أن أهم مظهر من مظاهر التقمص أن الفرد يستعير ويتبنى وينسب إلى نفسه ما في غيره من صفات مرغوبة، ويشكل نفسه على غرار شخص آخر يتحلى بهذه الصفات [61].

ألا يحتمل أن ربيعة لجأ إلى أحلام اليقظة وأقنع نفسه أنه إن أخفق في العلاقة بالممدوحين فإنه ناجح في علاقاته بالنساء؟

ويمكن أن نربط هذا الافتراض بغياب شعر ربيعة في المدح والهجاء.

ألا يحتمل أن يكون ربيعة هو الذي أتلف شعره في المدح والهجاء لأنه أراد أن يقطع صلته بالماضي ولأنه، أراد أن يرسم لنفسه صورة تختلف عن الصّورة الحقيقية التي لم ترضه. أي إنه يغير واقعه الذي لم يكن له يد فيه عن طريق الالتحام بعمر والحديث بلسانه وتمثّل شعره تمثلاً يؤكّد أنّ روح عمر امتزجت بروحه. ولا بدّ أن نشير إلى - أن ابن قتيبة (ت 276 هـ) والذي سبق ابن المعتز (ت 296 هـ) والأصفهاني (ت 356 هـ) لم يشر في كتابه إلى ربيعة ولم يقف عند شعره ويبدو أنه لم يجد في شعره إلا صورة مسلوخة من شعر عمر فأهمله.

---

(61) راجع حول هذا الموضوع :
- علم النّفس الجمعي ص 55 - 63
- الأنا ومكيانيزمات الدّفاع ص 47 - 97
علم ما وراء النّفس أو الميتاسيكولوجيا ص 52 وما بعدها.
- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص 155 - 156.
- معجم مصطلحات التحليل النّفسي ص 513.
- الصحّة النّفسيّة والعلاج النّفسي ص 43.

ومن جهة ثانية فإنّ هذا التقمص لشخصية عمر والحديث بلسانه قد أوجد لربيعة مكانة عند نقاد آخرين مثل ابن المعتز. ونقشت أشعاره على البسط والمطارف [62] وجرى شعره على كل لسان يعزّز ذلك ما قاله مروان بن أبي حفصة (أشعرنا وأسيرنا بيتًا... ربيعة الرقّي) ولهذه الشهاداة قيمتها لأنها صادرة عن شاعر يعتز بفنه ويرى سيرورة الشعر دليلا على قوة الشاعرية.

وهكذا نجد أن ربيعة استطاع أن يرسم لنفسه صورة جذابة من خلال شعر خلب ألباب الناس وفتن العذارى ورددته ربات الحجال [63]، ولولا أن ربيعة شاعر ماهر لما استطاع أن يلتحم بعمر هذا الالتحام الذي جعله يتحدث بلسانه ويتمثل شعره تمثيلاً يؤكد أن روح عمر قد اضطرمت بروحه اضطرامًا جعله يتّخذ شعره نموذجًا ينظم على غراره.

---

(62) حول أحلام اليقظة راجع :
- نظرية التحليل النّفسي في العصاب ص 130.
- الدّين والتّحليل النّفسي ص 73.

(63) راجع الأغاني ج 16، ص 194.

تعريف ببعض الأعلام الواردة في البحث :

(1) **يزيد بن أسيد السلمي** : والي أرمينية في عهد المنصور ثمّ المهدي وكان في أشراف قيس وشجعانهم. راجع وفيات الأعيان ص 5 ، ص 265 ـ 266.

(2) **العبّاس بن محمّد** : هو العبّاس بن محمّد بن عبد المطّلب، أبو الفضل الهاشمي ولد سنة 121 هـ . ولاّه المنصور دمشق والشّام كلّه ، وتولى مكّة ودمشق في عصر الرّشيد كما تولّى إمارة الجزيرة عام 185 هـ توفّي ببغداد وصلّى عليه الأمين ودفن في العبّاسيّة ، راجع تاريخ بغداد ج 12، ص 125، الطبعة الأولى، القاهرة 1921 م.

مصادر البحث ومراجعه

1 - **الأصفهاني** : أبو الفرج علي بن الحسين بن محمّد القرشي (284 - 356 هـ) الأغاني، تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة 1389 هـ - 1969 م.

2 - **ابن الأثير** : ضياء الدّين أبو الفتح نصر الله (558 - 637). المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر. تقديم وتحقيق وشرح أحمد الحوفي وبدوي طبانة. الرياض - دار الرفاعي 1983 م.

3 - **بكّار يوسف** : اتّجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري. دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع. الطبعة الثانية المنقّحة 1401 - 1981.

4 - **حجازي مصطفى** : معجم مصطلحات التحليل النّفسي، تأليف جان لا بلانش و ج. ب. يونتاليس. الطبعة الثانية 1407 - 1987 م.

5 - **ابن خلكان** : شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد (608 - 681)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. تحقيق احسان عبّاس - دار صادر - بيروت 1970 م.

6 - **ربيعة الرقيّ** : شعر ربيعة الرقيّ . جمعه وحقّقه وقدّم له الدكتور يوسف حسين بكّار. دار الرّشيد ، بغداد - 1980.

7 - **زهران حامد عبد السلام زهران** : الصحّة النّفسيّة والعلاج النّفسي . الطبعة الثانية - عالم الكتب - القاهرة ، 1978 م.

8 - **الصفدي صلاح الدين بن خليل** : نكت الهميان في نكت العميان، وقف على طبعه أحمد زكي بك . المطبعة الجمالية بمصر ؛ 1339 - 1911 م.

9 - **ضيف شوقي** : العصر العبّاسي الأوّل . الطبعة الثالثة ، دار المعارف بمصر، 1966 م. التّطوّر والتّجديد في الشّعر الأموي ، الطبعة التاسعة . القاهرة ، دار المعارف 1991.

10 ـ **طـه فرج عبـد القـادر طـه وآخرون** : معـجم علم النّفس والتّحليـل النّفسـي . الطبعـة الأولـى . دار النّهضة للطبـاعة والنّشر . بيروت. د. ت.

11 ـ **عبد النّور جبرائيل عبد النّور** : عمر بن أبي ربيعة . دار العلم للملايين . بيروت . الطبعة الثالثة . 1981 م.

12 ـ **العبّاس بن الأحنف أبو الفضل بن الأحنف** (ت 192 هـ). ديوان العبّاس بن الأحنف . شرح وتحقيق الدكتورة عاتكة الخزرمي. القاهرة 1977.

13 ـ **العقّاد عبّاس محمود العقّاد** : شاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبّاس محمود العقّاد. دار الكتاب اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى 1980 م.

14 ـ **عمر بن أبي ربيعة** : ديوان عمر بن أبي ربيعة . الهيئة المصرية العامّة للكتاب 1978 م.

15 ـ **فيصل شكري** : تطوّر الغزل بين الجاهلية والإسلام . الطبعة الرابعة . دار العلم للملايين . بيروت. د. ت.

16 ـ **فرويد سيغموند** : علم النّفس الجمعي وتحليل الآنا . ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة . بيروت . الطبعة الأولى 1979 م.

علم ما وراء النّفس ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . بيروت . الطبعة الثانية ، 1982 م.

17 ـ **فرويد .آنّا** : الأنا وميكانيزمات الدّفاع، ترجمة صلاح مخيمر، عبده ميخائيل رزق، تقديم مصطفى زيور، عبده ميخائيل رزق . مكتبة الأنجلو د. ت.

18 ـ **ابن قتيبة أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري** : 276 هـ الشّعر والشّعراء أو طبقات الشّعراء . تحقيق مفيد قميحة ، مراجعة نعيم زرزور. دار الكتب العلميّة . بيروت . لبنان . ط. 2 . 1405 . 1985.

19 - المرزباني ابو عبد اللّه محمّد بن عمران بن موسى :
(ت. 384 هـ). الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء. تحقيق علي محمّد البجاوي. دار نهضة مصر للطبع والنّشر ، 1965.

20 - ابن المعتز عبد اللّه المعتز : (296 هـ) . طبقات الشّعراء . الطبعة الثانية . دار المعارف بمصر ، د. ت.

21 - ياقوت شهاب الدين بن ياقوت بن عبد اللّه الحموي الرّومي :
معجم الأدباء، المعروف بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. اعتنى بنسخه وتصحيحه د. س. مرجليوت . مطبعة هندية بالموسكي، 1927 م.

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 157 ـ 213

مدى وعي الجاحظ بأجناس المنثور من خلال رسائله

يوسف الصدّيق

مقدّمة :

لعلّ ما توفّق البحث العلمي الحديث إلى الإجماع عليه القول إنّ نصوص البدايات في ثقافة من الثقافات تترك أثرا عميقا في الفكر والنّظر يمتدّ إلى زمن متأخّر جدّا من عمر تلك الثقافة حتّى وإن توسّع فكرها ونظرها وتفرّع في فترات لاحقة .

ومن هذا المنطلق تعتبر " مكتبة " الجاحظ (150 / 159 ؟ ـ 255 هـ) جزءا أساسيا من نصوص البدايات في الثقافة العربية الإسلامية القديمة وقد خضع أثرُها للقانون الذي ذكرنا « فكانت مؤلّفاته مصدرا للإنشاء الأدبي الحي ومدرسة في النّثر قائمة برأسها نهَج على صورتها أشهر أعلام النّثر العربي بعده » (1) . لقد ترك الجاحظ تراثا ضخما ومتنوّعا

(1) حمّادي صمّود ـ التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة) ـ منشورات كليّة الآداب بمنوبة ـ ط 2 ، تونس 1994 ـ ص 144 .

ضاع أكثره وبقي منه ما يكشف عن قامة الرجل وينطق بباعه في حقول المعرفة القديمة كلّها تقريبا .

وكان الأستاذ حمادي صمّود في أطروحته : " التّفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس ". قد لفت النّظر إلى كون الدّارسين عموما انصرفوا إلى العناية بمدرسة الجاحظ في النّثر من حيث خصائصها الفنيّة وأسرار بلاغتها « أكثر من الاهتمام بنظريته في الأدب وأحكامه في النّقد »[2] لذلك تأكّدت الحاجة إلى تدبّر نصوص الجاحظ على نحو مغاير للمألوف كأن يتّجه النّظر مثلا إلى البحث عن وعي الجاحظ بالأجناس الأدبيّة النّثرية، وبعبارة أدق البحث عن مدى وعيه بأنواع المنثور في المنجزات الأدبية النّثرية في عصره وفي الفترات السابقة له، طلبا لهذا الوعي وجودا وحدودا.

ومعلوم أنّ " البيان والتّبيين " من بواكير التّصانيف في الأدب ونظريته، وقد غلبت عليه النّقول (المرويات المتنوعة) بما وافق مفهوم " الأدب " قديما، واعتمد الجاحظ في وضعه مبدأ الجمع. ولا شكّ أنّ الجاحظ " الورّاق " استغل النّصوص التي وقعت عنده جلّها أو بعضها في تأثيث هذه المَعْلَمة .

ولكن " البيان والتّبيين " نظرا إلى تقدّمه زمنيا يبدو كتابا مراوغا إذا ما تساءلنا عند قراءته عن الوعي بالأجناس الأدبيّة لدى كاتبه، إذ يكتفي فيه الجاحظ أحيانا كثيرة بالإشارات واللّمحات البسيطة التي على القارئ أن يفطن إليها فيميّزها كلّما وجد لها سببا يصلها بالوعي الأجناسي، وهذا عمل - لا شكّ - دقيق يتطلّب أناة القارئ وحذره .

---

(2) المرجع السّابق - ص 144 .

أورد الجاحظ في " البيان والتّبيين " الكثير ممّا يتّصل بالخطب وما أورده [3] يظلّ مُهمّا لا سبيل إلى الاستهانة بقيمته لأنّ الرجُل كان قد حدّد بعدُ منذ النّصف الأوّل من القرن الثالث الهجري أقسام الخطبة وشروطها وأنواعها ومقاماتها وغير ذلك ممّا حفل به الكتاب، وفي تضاعيف كل ذلك نجد تنظيرا يكاد يكون شديد الوضوح والشّمول حتّى ليعسر حقّا أن نعثر على ما يمكن أن يتجاوزه لدى اللاّحقين من أدباء ونقّاد ممّن تناولوا فنّ الخطابة العربيّة والأمر نفسه تقريبا نجده في حديثه عن القصّ (الحكي) ووظيفته وعن غايات القُصّاص وشخصياتهم وميّزاتها [4].

ويمكن اعتبار خطاب الجاحظ عن النّادرة متفوّقا على ما ساقه في سائر كلامه عن غيرها من الأنواع، كما نجد في حديثه عن تمايزات الفصاحة في النّادرة [5] بحسب رواتها من أقحاح العرب أو المولّدين، وفي ارتباطها بالمناسبة والسياق، وفي اختلافها عن المثل، إشارات قد تكمن فيها محدّدات الجنس.

كما يبدو الجاحظ واعيا بالفروق المحدّدة بين أنواع الرّسائل وربّما وجدنا في " كتاب الحيوان " شيئا من هذا أهمّ ممّا نجد في " البيان والتّبيين ".

ولئن مثّل " البيان والتّبيين " رغم كلّ ذلك غياب الوعي التّصنيفي في زمن لمّ شتات الثّقافة العربية هو زمن التّدوين، فإنّ " كتاب الحيوان "

---

(3) الجاحظ - البيان والتّبيين - تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون - دار الجيل ودار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع - بيروت، د ت.
ونظرا إلى غزارة المادة المتعلقة بالخطابة يحسن الاهتداء بالفهرس الذي وضعه المحقق عن " البيان والبلاغة " في الجزء الرابع من الكتاب في هذه الطبعة، وتحديدا انظر مادة " الخطابة " في الفهرس المذكور IV / 108 و 109 .

(4) المرجع السّابق - I / 93 ثمّ I / 367 وما بعدها .

(5) المرجع السّابق - I / 145 و 146 .

كان كتاب تصنيف وبحث في الأنواع وتبويبها إذ كان الجاحظ فيه مهتمّا بتصنيف الموجودات إلى أجناس وأنواع، وقد عكس الكتاب عقليّة مميّزة في التّصنيف بما كان رائجا وقتئذ في العلم والوعي والأذهان، علما أنّ التّصنيف لم يعن بإبراز التّمايزات فقط بل كذلك رسم التعالقات والتآلفات، والتّصنيف يقوم في كل الأحوال على العلم والتّمييز.

بنى الجاحظ في " كتاب الحيوان " نظرةً عامة على عدد من الثنائيات من قبيل : (الشّعر/النّثر) و (الهزل/الجد) و (ما يحتاج إليه/ما لا يحتاج إليه). ونجد في الكتاب مصطلحات عن أنواع أدبية عديدة قد استقرّت بعد، وجدنا أهمّها من قبلُ في " البيان والتّبيين " مثل " النادرة " و " الخطبة " و " الرسالة ". ولم تكن هذه النّوادر والخطب والرّسائل نصوصا مُدوّنة فحسب بل كانت مفاهيم محدّدة أيضا.

وتبقى مقدّمة " كتاب الحيوان " (6) النصّ الذي عبّر بشكل متكامل عن وعي الجاحظ وعيا عميقا بانتقال الثّقافة العربيّة آنئذ من الشفوي إلى المكتوب أو من طقس الشّعر إلى طقس المنثور. لذلك ربّما كان من الصّعب أن نفهم النّثر العربي القديم بعيدا عن العناية بهذه اللّحظة الانتقالية الجاسمة مثلما ارتسمت في وعي الجاحظ.

ومن هنا يمكن البحث في نصوص الجاحظ ومؤلّفاته " النّظرية " ونعني بالأساس " البيان والتّبيين " وبعضا من " كتاب الحيوان " عن الخصائص التي ضبطها وقالها تصريحا أو تلميحا في الشّكل والمعنى أو المقام أو حتّى ما تعلّق بخصائص التلفّظ ممّا يتّصل بالأنواع الأدبيّة بغية

---

(6) الجاحظ - كتاب الحيوان - تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون - دار الجيل ودار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع - بيروت 1988 .
تقع المقدّمة في ما يناهز المائة صفحة من الجزء الأوّل. ويهمنا في ما أوردنا أعلاه الفقر الواقعة بين ص 33 و ص 102 من الجزء الأوّل.

التقاط ما يحدّد منها النّوعَ الأدبي ويميّزه. ولكن ينبغي في كل ذلك الوعي بالمسافة المعرفية الهائلة التي تفصل بين تلك المتون القديمة وبين الباحث المعاصر، فهذه المتون قد تبدو للوهلة الأولى هزيلة فقيرة بينما هي غير ذلك حقّا، وينبغي الاستعداد أيضا بتوقّع حضور الوعي بالأجناس في هذه النّصوص وتوقّع غيابه من جهة أخرى.

ونحن عند البحث في وعي الجاحظ بالأجناس الأدبيّة النّثرية كشفا عن مدى هذا الوعي وجودا وحدودا إنّما ننصرف إلى اعتبار لفظ " المنثور " يفي بمعنَيَيْ الإحاطة والجمع في كلّ ما كانت سبيل كتابته نثرا، فاللّفظ هنا صيغة أجناسيّة (7) تُجَنّبُنا مزالق اعتماد لفظ " النّثر " الذي استُعمِل عادة مقابلا بسيطا وعامّا للشّعر. والذي يهمّنا هو أن ندرس خطاب الجاحظ النّاقد الدّائر على الأجناس، ذلك الذي وصف به هذه الأجناس والأنواع الأدبيّة من المنثور على اختلافها. ويمكن أن يتم ذلك على مدار جملة من الأسئلة المتوالدة المتضافرة من قبيل التّساؤل عن وجود وعي بهذه الأجناس وعن وجود تصنيفٍ مّا لها فهل وصف الجاحظ الأنواع بما يميّز بعضها عن بعض ؟ وهل يوجد ما يدلّ على وعي لديه بالفرق بينها ؟ وهل تجاوز الجاحظ الوعي بها إلى ذكر خصائص يعرّفها بها ؟ ثم هل ذكر هذه الأنواع منفرطة أم جعلها مصنَّفَة ؟ وإذا وُجِدَ التّصنيف فهل جاء شكليّا أم معنويّا ؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تفضي بنا إلى البحث عن صورة هذا المنثور في النّقد الجاحظي من جهة وعي النّقد بأنواع المنثور وخصائص الأنواع، هكذا يتّجه البحث اتّجاها أجناسيّا نحو الوقوف على مدى وعي الثّقافة العربيّة القديمة - من خلال نموذج الجاحظ - بمنجزاتها الأدبيّة.

(7) ترادف في الفرنسيّة عبارة Terme générique .

ذلك أنّ البحث الأجناسي الأنواعي هو عادة الفضاء الذي ترتّب فيه الثّقافة ممتلكاتها، فتجعل بعضها في المركز والصّدارة وتجعل بعضها الآخر في الهامش. وليس الأمر تنضيدا مجرّدا بل ترتيبا وفق سُلّم ومدارج، فقد ترشّح ثقافة مّا في لحظة محدّدة أشياء في حين تقصي أشياء أخرى. وشأن الثّقافة في مثل هذا العمل أنّا تعقل ممتلكاتها تقييدا وإدراكا، لذلك نجد النصّ يعي ذاته بعد أن كان يجهل القانون الذي يحمله في أحشائه زمنا. والعمل الأجناسي لا يعدو أن يكون إخراج هذا القانون الخفيّ من دائرة اللاّوعي إلى دائرة الوعي فيصير القانون وقد تحوّل من الكمون والإضمار إلى الظّهور والإفصاح سلطة ونظامًا (8).

لقد رأينا لمقالنا هذا أن ننكَبَّ على مجموع رسائل الجاحظ تنقيبا عمّا يمكن أن يكون ذا صلة بالمشغل الأجناسي الذي أسلفنا القول فيه، ذلك أنّ صلة " البيان والتّبيين " و " كتاب الحيوان " - بدرجة أقل - بالمباحث الأدبيّة ونظرية الأدب عموما هي في الظّاهر أوثقُ ومادتها أغزر والبحث فيها أيسر وأكثر إغراء، أمّا رسائل الجاحظ التي وضعها صاحبها في مواضيع مختلفة وأبواب متنوّعة ولغايات متباينة فتبدو بغير ما يُمكن أن يصلها في الظاهر بمبحث أجناس الأدب والوعي بأنواع المنثور منه والخوض فيه والتّنظير له. لكنّ سمات الأدب الجاحظي المعروفة تفرض علينا التّصدّي لقراءة متون الرسائل طمعا في العثور على ما قد يعزّز أو يرفد ما نجده في تصانيف الجاحظ الأشهر والأهمّ أي " البيان والتّبيين " و " كتاب الحيوان ".

I - في رسائل الجاحظ عامّة :

اخترنا في عملنا هذا أن نعتمد من بين الطبعات المختلفة التي صدرت بها رسائل الجاحظ ، نشرة عبد السلام محمّد

(8) النّظام هنا في معنى Organisation وفي معنى Système أيضا ...

هارون [9] ويعود اختيارنا نشرة هارون إلى اعتبارها الأشمل نصوصا والأوفى تحقيقا والأحدث زمنا وقد أصدر عبد السلام محمّد هارون نشرته هذه في مصر سنة 1964. واعتمدنا نحن في عملنا طبعة دار الجيل بيروت سنة 1991 ـ الطبعة الأولى التي خرج الكتاب فيها في مجلّدين بأربعة أجزاء تضمّنت في الجملة خمسة وأربعين نصّا للجاحظ بعضها تامّ وبعضها الآخر منقوص أو مجتزأ بحسب ما نوّه المحقّق، وقد لاحظنا تَردّد العناوين بين لفظي " كتاب " و " رسالة " أو بين " من كتاب... " و " من رسالة ... " (كذا) للجاحظ .

فمن النّصوص التي حملت في عناوينها لفظ " رسالة " نذكر " مناقب الترك " [10]، و " المعاش والمعاد " [11] و " الجدّ والهزل " [12]. ومن النّصوص التي حملت في عناوينها لفظ " كتاب " نذكر " كتمان السرّ وحفظ اللّسان " [13] و " فخر السودان على البيضان " [14] وليس ما نذكر إلاّ مثالا لا حصرا .

ونلاحظ أنّ المحقّق اعتبر النّصوص جميعا تقريبا رسائل، حرص على بيان ترتيبها في ضوء المجموعات التي اعتمدها عند الجمع والتّحقيق.

---

(9) قام عبد السلام محمّد هارون بتحقيق الرّسائل وشرحها بعد أن نظر في سبع مجموعات من رسائل الجاحظ سابقة لعمله كان قد جمعها ونشرها آخرون قبله مثل مجموعة باول كروس وطه الحاجري التي صدرت في مصر نسة 1943 عن لجنة التأليف والتّرجمة والنّشر، ومجموعة حسن السندوبي طبعة الرحمانية سنة 1933، ومجموعة ريشر (RESCHR) التي صدرت في شتوتغارت بألمانيا سنة 1931 وغيرها.

(10) رسائل الجاحظ ـ تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون ـ دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991 ـ المجلّد الثاني ـ 161/III .

(11) المصدر السّابق ـ المجلّد الأوّل ـ I / 87.

(12) المصدر السّابق ـ المجلّد الأوّل ـ I / 227.

(13) المصدر السّابق ـ المجلّد الأوّل ـ I / 135.

(14) المصدر السّابق ـ المجلّد الأوّل ـ I / 173.

وقد تفاوت هذه النّصوص طولا وحجما فوجدنا منها ما يناهز عدد الصفحات فيها اثنتين وستّين ومائة صفحة مثل " كتاب البغال "[15] أو ثمانين صفحة مثل " مناقب الترك "[16] وكذلك ما لا يتعدّى صفحتين مثل " البلاغة والإيجاز "[17] أو خمسا مثل " طبقات المغنين "[18].

وهذا كلّه يدفع الدّارس إلى التّساؤل عن بعض محدّدات التّأليف والتّصنيف والنّظر في حدود الوعي القائم عند الجاحظ بهذه المحدّدات.

ولم يظهر في هذه النّصوص : " الرسائل/الكتب " دوما الطّرف المخاطَب أو القارئ الذي إليه ولأجله ألّف الجاحظ وكتب فبعض هذه النّصوص يكشف هويّة المرسل إليه والمخاطب المقصود، سواء بإشارات في متن النصّ، أو بما أوضحه المحقّقُ في شروحه ومقدّماته. ومن ذلك مثلا أنّ رسالة " مناقب التّرك "[19] كتبها الجاحظ إلى " الفتح بن خاقان " ورسالة في " الجدّ والهزل "[20] كتبها إلى محمّد بن عبد الملك الزيات "، وأخرى " في نفي التّشبيه "[21] إلى " أبي الوليد محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد " وغيرها كثير .

بينما نجد إلى جانب ذلك نصوصا فيها أسلوب المخاطبة يصدّر به الجاحظ تأليفه من غير إيضاح أو كشف عن هوية المخاطب وهو ما نجده مثلا في « فخر السّودان على

(15) المصدر السّابق - المجلّد الأوّل - II / من 215 إلى 378.

(16) المصدر السّابق - المجلّد الأوّل - I / من 6 إلى 86.

(17) المصدر السّابق - المجلّد الثاني - IV / من 151 إلى 152.

(18) المصدر السّابق - المجلّد الثاني - III / من 131 إلى 136.

(19) المصدر السّابق - المجلد الأوّل I/ من 5 إلى 86 والمجلّد الثاني - III/ من 161 إلى 220.

(20) المصدر السّابق - المجلد الأوّل - I/ من 232 إلى 278 والمجلد الثاني IV/ من 83 إلى 91.

(21) المصدر السّابق - المجلّد الأوّل - I/ من 283 إلى 308.

البيضـان »[22] وفي « كتاب الحجاب »[23] كما نجد فضلا عن ذلك نصوصا يبدؤها الجاحظ بأسلوب خال من الإشارة إلى مخاطب البتّة ومثال ذلك « كتاب مفاخرة الجواري والغلمان »[24].

ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ نصوص الجاحظ هذه وإن أدرجناها في ما يُعرف بالأدب الإنشائي الإبداعي الذي يصرف فيه صاحبه أشياء من بنات أفكاره وأشتاتا من خواطره ونُبَذًا من استخلاصاته فإنّ بعضها لم يتخلّص من الحاجة إلى المَرويّات والمنقولات إذ يكتفي الجاحظ في بعض الأحايين بتدوين ما حفظ عن الرواة وجمعه معترفا بذلك ومشيرا إليه وذاكرا مصادره متبرّئا ممّا قد يلتبس بهذا المرويّ من نُحول وزيادات، وذلك ما نجده مثلا في « كتاب القيان»[25] حيث أورد الجاحظ في أوّله إسنادا يذكر فيه أعلاما رواة كثرا، ثم يذكر في آخر الرسالة/الكتاب أنّ « هذه الرسالة التي كتبناها من الرواة منسوبة إلى من سمّيناهم في صدرها »[26].

وهذا يقودنا إلى القول إنّ بعض رسائل الجاحظ قد حفل بالمرويّات الشفوية ضمن متونها على سبيل الاستشهاد أو التّمثيل أو الدّعم فوجدنا الجاحظ يردّد عبارات من قبيل « أخبرني ... » و « حدّثني ... » و « روى...» و « قال... (فلان) » ومثال ذلك متن « كتاب الحجاب »[27].

---

(22) المصدر السّابق - المجلّد الأوّل - I / من 177 إلى 225.

(23) المصدر السابق - المجلد الأول - II / من 29 إلى 85 .

(24) المصدر السابق - المجلد الأول - II من 91 إلى 137 .

(25) المصدر السابق - المجلد الأول II / من 144 إلى 181 .

(26) رسائل الجاحظ - تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - دار الجيل بيروت - ط 1 ، 1991 - المجلد الأول - II / 181 .

(27) المصدر السابق - المجلد الأول - II / من 29 إلى 85 .

وهو ما يدفع الدراس إلى تدبّر علاقة الرواية الشفوية والمأثور من النصوص شعرا ونوادر وأمثالا وحكما وأخبارا بالمكتوب تأليفا وتصنيفا، وتسلّله إلى بلاغة مغايرة ونمط من الأدب مختلف في فترة تاريخية كان فيها مقام الترسّل وما ينتجه من نصوص مكتوبة لا يحول بعدُ دون تأثير الرواية الشفوية، لكأنّ بعض نصوص الرسائل تخضع للقانون ذاته الذي خضعت له "أجناس " النثر في عصر الصّراع بين المشافهة والتدوين أو « بين الذاكرة والصّحيفة [28] » .

وممّا ينبغي أن نشير إليه أيضا أننّا نجد في بعض رسائل الجاحظ فقرًا وصياغات ومعان تعاود الظهور بشكل جلي أو ضمني من رسالة إلى أخرى، كما نجد شيئا مما ورد في " كتاب الحيوان " - الجزء الأول - طبعة هارون، بلفظه ومعناه أو بمعناه فقط، فضلا عن أنّ بعض عناوين الرسائل يتكرر أو يتشابه ضمن المجموعة التي أصدرها المحقّق .

لقد توزعت رسائلَ الجاحظ أغراضٌ مختلفة، ومواضيع وغايات، متنوّعة ومقاصد ذهب إليها صاحبها، فكانت هذه الرسائل في مجموعها موسوعة أدبية رائعة بمعنى " الأدب " " الجاحظي " والقديم عامة .

وكانت هذه الرسائل في الكلام والعقائد وأصول الدين والردّ على أصحاب المذاهب والملل المخالفة مثل "حجج النبوة " [29] و "خلق

---

(28) حمادي صمود - في نظرية الأدب عند العرب - منشورات النادي الثقافي بجدة - 1990 - ص ص 116 - 120 .

وانظر صالح بن رمضان - الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر الفني - اطروحة دكتورا دولة، مرقونة، كلية الاداب بمنوبة. 1996 - انظر الفصل الأول من الباب الأول.

(29) رسائل الجاحظ - المجلد الثاني - III / من 223 إلى 281 .

القرآن " [30] و " استحقاق الإمامة " [31] وفي الحجاج العقليّ والجدل والتعليم والعرفان عامة، في مواضيع شتّى تتصل بالإنسان وأخلاقه وفكره وطباعه وتتصل بأجناس البشر وصناعاتهم وحرفهم وفنونهم ومهاراتهم كما في " مناقب الترك " [32] و "فخر السودان على البيضان " [33] و " مفاخرة الجواري والغلمان " [34] وغيرها . وبعضها نصوص في الاعتذار والاسترضاء أو المدح والهجاء والذم كما في " الجد والهزل " [35] و" التربيع والتدوير " [36] و " ذمّ أخلاق الكتّاب " [37] وأخرى نصوص أدبية عامة مثل " البغال " [38] و " الحجاب " .

II - في ما قد يكون ذا صلة بموضوع البحث من رسائل الجاحظ

لا شك أن موضوع الدراسة يدفعنا إلى الانتباه والتمييز بين النصوص التي كتبها الجاحظ والمندرجة بذاتها ضمن جنس من أجناس الأدب مثل الرّسائل ذاتها من ناحية واللّغة التي يمكن أن تكون هذه النصوص قد تضمّنتها إذ تنقد أو تصف أو تحدد مياسم جنس مّا من الأدب ومراسمة ولذلك حرصنا في هذا العمل على التقاط الإشارات التي يمكن أن تُصنَّف

---

(30) المصدر السابق - المجلد الثاني - III / من 285 إلى 300 .
(31) المصدر السابق - المجلد الثاني IV / من 207 إلى 215 .
(32) المصدر السابق - المجلد الأول - I / من 5 إلى 86 .
(33) المصدر السابق - المجلد الأول - I / من 177 إلى 225 .
(34) المصدر السابق - المجلد الأول - II / من 91 إلى 137 .
(35) المصدر السابق - المجلد الأول - I / من 231 إلى 278 .
(36) المصدر السابق - المجلد الثاني III / من 55 إلى 109 .
(37) المصدر السابق - المجلد الأول - II / من 187 إلى 209 .
(38) المصدر السابق - المجلد الأول - II / من 216 إلى 378.

ضمن اللغة الواصفة، اللغة المتعالية من الدرجة الثانية أو " الميتالغة " إن جاز التعبير .

وفي سبيل هذا القصد اكتشفنا أن الغنيمة زهيدة في كمّها، ذلك أنّ عددا من الرسائل - يفوق نصفَ مجموعِها - لم يتضمّن - فيما اجتهدنا - شيئا عن الأجناس الأدبية عامة، وعن المنثور خاصة. وقد انصرف فيه الجاحظ إلى شواغله المخصوصة، وفي المقابل تضمّنت إحدى وعشرون رسالة أو نصّا قليلا أو كثيرا من الإشارات التي يمكن بشيء من الاعتساف أن ندرجها ضمن اهتمامنا .

وفي ما يلي من هذه الورقات جرد بالنصوص / الشواهد التي استخرجناها من هذه الرسائل [39] وهي شواهد مرقّمة ترقيما إجرائيا، يُيسّر لنا النظرَ في الجدول البياني الذي يوضح مصادر الشّواهد وإحالاتها وأهمّ الفوائد التي تضمّنتها الشواهد المنتقاة .

ولعل للناظر أن يرى ما يخالف هذا الاختيار في حدّ الشواهد، فيجد أنّ بعضها يحسُن أن يُجمعَ في نص واحد بما يختزل عددها أو يجزىء بعضا آخر بما يزيد في عددها. وذلك ممكن طبعا إذ التقسيم كله وكيفما كان لن يخلو من تعسف وهو أمر تفرضه بنية الشاهد ذاتها ومضامينه المتجاورة المتداخلة .

ولقد أحصينا ثلاثة وستين شاهدا [40] يمكن أن يرتفع عددها بزيادة التقسيم كما يمكن أن يقلّ بالحرص على الدمج والجمع، وتوزعت الشواهد على إحدى وعشرين رسالة كما أسلفنا .

---

(39) انظر ملحق هذا العمل وقد خصصناه لهذه النصوص الشواهد التي استخرجناها .

(40) تبدأ النصوص الشواهد في الملحق بالشاهد رقم 1 من " مناقب الترك " . وتنتهي بالشاهد رقم 63، من " كتاب الجوابات واستحقاق الإمامة " .

جدول النصّوص الشّواهد : مصادرها ، مواضعها ، فوائدها

الشّاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
1	مناقب التّرك	I / 21 ، 22	- يذكر الجاحظ أنماطا قولية مختلفة بما يوحي بنوع من التّصنيف ضمن مقامات تبدو خطابية مندرجة في بلاغة الشّفوي عامة . - يذكر أيضا الشّعر والمنثور من قبيل قوله " المديح الكافي " و" الشعر الموزون " و" الكلام المنثور " و" القول المأثور " و" الشعر المقفى " و" التفاخر والتنافر " و" سجع الكهّان " و" المنثور المرسل " و" الموزون المعدّل " .
2	مناقب الترك	I / 86	- يذكر الجاحظ بعض أنواع " الكتب " معتمدا مضامينها . - يذكر كذلك بعض اختيارات التأليف وشروطه .
3	المعاش والمعاد	I / 95 ، 96	- يذكر الجاحظ الفائدة الحاصلة من النّظر في الكتب . ويذكر بعض خصائص كتابه هذا وهو " من الأدب " وأنّه جعله ممّا يبرّ به المرسل إليه .
4	الجد والهزل	I / 246 ، 247	- يذكر الجاحظ حفظ الكتب وتخيّر المواد المستعملة للتّدوين والكتابة عامّة من جلود وكاغذ . وفضل بعض هذه المواد على بعض . - ويذكر بعض ما يتّصل بمراسم القراءة والكتابة .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
5	الجد والهزل	I / 248	مضمون قريب ممّا نجد في الشّاهد 4 .
6	الجد والهزل	I / 250	مضمون قريب ممّا نجد في الشّاهد 4 .
7	الجد والهزل	I / 252 ـ 254	مضمون قريب ممّا نجد في الشّاهد 4 .
8	الجد والهزل	I / 258 ، 259	يحتجّ الجاحظ لفضل الكلام على الصّمت موظّفا في ذلك حججا عقلية وأخرى نقلية .
9	الجد والهزل	I / 262	الأسماء والمعاني ـ يبيّن الجاحظ ارتباطها ومنزلة كلّ منها في ارتباطها معا وفضل المعنى على الإسم / اللّفظ —> بلاغيات عامّة .
10	الجد والهزل	I / 262 ، 263	الأسماء والمعاني ـ يبيّن الجاحظ ارتباطها ومنزلة كلّ منها في ارتباطها معا وفضل المعنى على الإسم / اللّفظ —> بلاغيات عامّة .
11	إلى أبي دؤاد، يخبره عن كتاب الفُتيا	I / 315 ـ 317	ـ فضل " الكتاب " وفضل كتابته وقراءته —> الوعي بأهميّة المكتوب والكتابة . ـ يتضمّن هذا الشّاهد فقرا شبيهة بما ورد في " كتاب الحيوان " [I /84 وما بعدها] وبما ورد في " الجوابات واستحقاق الإمامة " ـ الرسائل [IV / 296 وما بعدها] .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
12	فصل ما بين العداوة والحسد	I / 337	بعض شروط البراعة والحسن في " الكتب " ممّا يتّصل بمضمونها ومقاماتها —> في شروط الترسّل عامّة .
13	فصل ما بين ألعداوة والحسد	I / 350	يذكر الجاحظ بعض أنواع الكتب التي ألّفها ذاكرا أغراضها / مضامينها ومنها " الدّين والفقه " و" الرّسائل والسّيرة " و" والخطب والخراج والأحكام " و" سائر فنون الحكمة " .
14	الحجاب	II / 30	- يذكر الجاحظ ما قد جمع في كتابه هذا ممّا يتّصل بالحجاب « من خبر وشعر ومعاتبة وعذر وتصريح وتعريض ... » . - —> تصنيف نصوص مختلفة الأنماط بمعيار القول غايةً وأسلوبًا .
15	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 91	- معايير بلاغة الجدّ والهزل في " الحديث " . - حدّ الجزالة وحدّ السّخف .
16	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 91	اتّساع الأدب الشفوي والمكتوب على السّواء ، للهزل والجدّ معا .
17	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 92 ، 93	- شمول اللّغة والألفاظ المعانيَ المختلفة . - بلاغة القول في ضوء المقام .
18	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 116	فضل المطبوع من الشّعر على المقلّد .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
19	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 119	مبدأ التناسب بين الحديث / المقال والمقام .
20	مفاخرة الجواري والغلمان	II / 125	يذكر الجاحظ شيئا ممّا يتّصل ببنية التأليف الأدبي (المكتوب) ومضمونه معلّلا ذكره في آخر كتابه هذا « مقطعات من أحاديث البطالين والظرفاء » .
21	القيان	II / 160 ، 161	نفي تحريم الغناء اعتمادا على بطلان تحريم الشّعر .
22	ذم أخلاق الكُتّاب	II / 189 ، 190	يذكر الجاحظ كيف يمتنع الملوك والأشراف عن الكتابة ويتبجّح بعضهم برداءة الخط ويحتشم من تقليد الكتابة الخطيرُ من النّاس .
23	ذم أخلاق الكُتّاب	II / 190 ، 191	حكم الكاتب هو حكم الخادم والرّقيق ومحلّه محلّ الأغبياء .
24	ذم أخلاق الكُتّاب	II / 191 ، 192	يذكر الجاحظ مساوي الكتّاب في تعاليهم وغرورهم وتعالمهم وفساد أخلاقهم .
25	ذم أخلاق الكُتّاب	II / 197 ، 198	يهجو الجاحظ عددا من أعلام الكتّاب في عصره فيخصّ كلّ علم بمساوئ ومثالب محدّدة تتّصل عموما بالأخلاق والسّلوك والطّبع .
26	ذم أخلاق الكُتّاب	II / 200 ـ 203	يورد الجاحظ ما اشتهر به عدد من أعلام الكتّاب في العصرين الأموي والعبّاسي من " ملائم الأخلاق ومدانس الأفعال " وممّن ذكر : " سالم

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
			أبو العلاء " . " عبد الحميد بن يحيى " . " ابن المقفّع " .
27	البغال	II / 222 ، 223	يشير الجاحظ إلى موارد بعض الأمثال المتّصلة ببعض أحاديث الرّسول .
28	البغال	II / 223 ، 224	اصطناع النّوادر والملح من أحاديث موضوعة على بعض السّلف .
29	الحنين إلى الأوطان	II / 232	- فضل التّأليف في العلم والأدب وضرورته . - الحاجة إلى الانخراط في سنن المكتوب تحقيقا لتراكم المعرفة .
30	في المعلمين	III / 27 ، 28	- فضل " الكتاب / المكتوب (التّدوين والتّأليف) . - أهميّة المكتوب في الشّأن المعرفي وفي مجال الحكم والسياسة .
31	في المعلمين	III / 29 ، 30	مناهج التعلّم : النّظر والسّمع —> التوسّط والجمع .
32	في المعلمين	III / 34	شيء من الفرز والتّصنيف في " المنطق والمنثور " : كلام الاحتجاج والصّفات والمناقلات من المسائل والجوابات في العلامات . ثم ذكر " القصائد والأرجاز " ثم ذكر " المزدوج والأسجاع " .
33	في المعلمين	III / 39	معايير بلاغية عامّة تتّصل بالمكتوب في تناسب لفظه ومعناه وفق مبدأ الملاءمة .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
34	في المعلمين	III / 39 ، 40	معايير بلاغية عامّة تتصل بالمكتوب في تناسب لفظه ومعناه وفق مبدأ الملاءمة .
35	في المعلمين	III / 40	معايير بلاغية عامّة تتصل بالمكتوب في تناسب لفظه ومعناه وفق مبدأ الملاءمة .
36	في المعلمين	III / 42	- بعض شروط الحسن في الكتب . - " خير الكتب " قياسا على " خير الكلام " .
37	التّربيع والتّدوير	III / 63 ، 64	بعض شروط البلاغة في القول : تناسب اللّفظ والمعنى ——> يتّصل بالشّفوي والمكتوب معا .
38	التّربيع والتّدوير	III / 73	تجاور الجدّ والهزل تجاورا شديدا على اختلافهما .
39	التّربيع والتّدوير	III / 79	من وجوه البلاغة بين لفظ الجد ومعنى المزاح .
40	التّربيع والتّدوير	III / 90	بعض وجوه البيان وبعض أصنافه ——> معايير بلاغيّة عامّة تتّصل بـ " الحديث " و" الشّعر " و" الاحتجاج " و" الأمر والنّهي " و" التعليم والوصف " .
41	التّربيع والتّدوير	III / 93 ـ 96	موازنة بين الجدّ والهزل .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
42	في النّســاء	III / 152 ، 153	بعض شروط " الكتاب " بنية وطريقة وأسلوبا ومضمونا .
43	في النّســاء	III / 153	بعض المحدّدات البنيوية في مقام الترسّل والتأليف الأدبي .
44	في النّســاء	III / 153	بعض المحدّدات البنيوية في مقام الترسّل والتأليف الأدبي .
45	في النّســاء	III / 153	بعض شروط " الكتاب " والتّصنيف في الأدب وما يحسن أن يكون فيه .
46	في النّســاء	III / 159	الكلام المنثور : مزدوج مسجوع .
47	مقالة العثمانية	IV / 31	يذكر الجاحظ عرضا أنماطا من القول وأجناسه ممّا يكون شفويا أو مكتوبا مثل " النّظم " و" البحث والنّثر " و" القصيد والرّجز " و" المخمس والأسجاع " و" المزدوج والمنثور " و" الخطب والرسائل " -> ثنائيات تخترق الشّفوي والمكتوب والشّعر والنّثر ثمّ ما يكون ضمن الشّعر وما يكون ضمن النّثر .
48	في البلاغة والايجاز	IV / 151	حمد الاختصار وذمّ الإكثار .
49	في البلاغة والايجاز	IV / 151	مدح الصّمت وذمّ الثّرثرة والتّشدّق .
50	في البلاغة والايجاز	IV / 151	بعض معايير الفصاحة وشروط البلاغة .
51	في البلاغة والايجاز	IV / 152	حمد الايجاز وذمّ الإكثار .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
52	في البلاغة والايجاز	152 / IV	غايات التّقليل والتطويل والتّكرار والإكثار .
53	في البلاغة والايجاز	152 / IV	المذموم من المقال .
54	في المودّة والخلطة	196 / IV ، 197	بعض وجوه البلاغة في مقامي الخطابة والتّرسّل ، شفويا وكتابيا في ضوء محدّدات المقام والبنية والوظيفة .
55	في المودّة والخلطة	204 / IV	- فضل " الكتاب " وأهميّته وبعض ميزاته . - بعض محدّدات التّرسّل ؟
56	في استنجاز الوعد	222 / IV	بعض شروط " البريد " —> صلته بصناعة الكتابة الديوانية ؟
57	في تفضيل النّطق على الصّمت	237 / IV	العرب والبيان والفصاحة في خطبهم .
58	في تفضيل النّطق على الصّمت	237 / IV	بعض شروط البيان والفصاحة —> ضمن المقام الخطابي وبلاغة الشفوي.
59	في الشارب والمشروب	381 / IV	- بعض شروط " الكتاب " بنية ومضمونا —> ضمن بلاغة المكتوب ومقام التّرسّل [" القارئ " و" الكتاب "] . - نلاحظ صدى من بلاغة الشّفوي عند ذكر الجاحظ " المستمع " .

الشاهد	المصدر	الجزء / الصفحات	الفوائد
60	في الجوابات واستحقاق الإمامة	IV / 296	- فقر وردت بلفظها أو في معناها في " كتاب الحيوان " (انظر نشرة هارون I / 84 وما بعدها) .
61	في الجوابات واستحقاق الإمامة	IV / 296 ، 297	- بيان فضل المكتوب على الملفوظ الشّفوي وبيان علّة الفضل ووجوهه . - بلاغة الغياب ـ تراكم المعرفة ـ ضرورة الانخراط في سنن الكتابة .
62	في الجوابات واستحقاق الإمامة	IV / 297	
63	في الجوابات واستحقاق الإمامة	IV / 298	

III - قراءة في وعي الجاحظ

يمكن أن نبّوب نصوص الشواهد في ضوء مضامينهاوما ورد فيها من " فوائد " تصريحا وتلميحا بحسب التصنيف التالي :

1) في انماط واجناس من القول :

الشواهد : 1 ـ 13 ـ 14 ـ 27 ـ 28 ـ 32 ـ 40 ـ 46 ـ 47 .
الجملة : تسعة شواهد .

2) في معايير الكلام وبلاغته عامة (الفصاحة والبيان / اللفظ والمعنى / الجد والهزل / الايجاز والإكثار / المقال والمقام / النطق والصمت) :

الشواهد : 8 - 9 - 10 - 15 - 16 - 17 - 19 - 33 - 35 -
37 - 38 - 39 - 40 - 41 - 48 - 49 - 50 -
51 - 52 - 53 - 54 - 57 - 58 .
الجملة : ثلاثة وعشرون شاهدا .

3) في مقومات التأليف وشروطه وخصائصه وفي الكتب واغراضها :

الشواهد : 2 - 3 - 12 - 13 - 14 - 20 - 36 - 37 - 42 -
43 - 44 - 45 - 54 - 55 - 56 - 59 .
الجملة : ستة عشر شاهدا .

4) في فضل " الكتاب" وضرورته واهميته :

الشواهد : 3 - 11 - 29 - 30 - 55 - 60 - 61 - 62 - 63
الجملة : تسعة شواهد .

5) ***في مواد الكتابة وآلاتها وما يتصل بها من صناعات :***

الشواهد : 4 - 5 - 6 - 7 - 56 .

الجملة : خمسة شواهد .

6) ***في مساوئ الكتّاب ومجانهم وفي " دنيّة الكتابة " :***

الشواهد : 22 - 23 - 24 - 25 - 26 .

الجملة : خمسة شواهد .

7) ***في الشعـر :***

الشواهد : 18 - 21 .

الجملة : شاهدان .

8) ***في مناهج التعلم***

الشواهد : 31

الجملة : شاهد واحد .

نلاحظ من خلال هذا التبويب أوّلا أنّ عددا من الشواهد يمكن أن يُدرَج في أكثر من باب واحد إذ أفاد في مضمونه أمورا مختلفة تجاورت على تنوعها واختلافها في سياق واحد . ومثال ذلك نص الشاهدين رقم 13 و 14 إذ أدرجناهما في البابين الأول والثاني معا من هذا التصنيف (" أنماط وأجناس من القول " ثم " شروط التأليف ومقوماته ") . كذلك مثال نص الشاهد رقم 55 الذي أفاد مضمونه ما يتصل بمقومات التأليف وشروطه (الباب الثالث) وما يتعلق بفضل " الكتاب " (الباب الرابع) .

ونلاحظ أيضا غلبة الشواهد المندرجة ضمن الباب الثاني في معايير الكلام وبلاغته عامة إذ كان عددها ثلاثة وعشرين نصا، مقارنة بقلة النصوص الشواهد التي تضمّنت ذكر الجاحظ أجناسَ القول وهي تسعة فقط . وهذه النصوص التسعة توازي بعددها الشواهد المتعلقة بفضل " الكتاب " بل هي دونها عددا وأهمية إن أضفنا إلى نصوص فضل " الكتاب " شواهد الباب الخامس مما قاله الجاحظ في مواد الكتابة وآلاتها .

بقي أنّ النصوص الشواهد المتصلة بمقومات التأليف وشروطه (الباب الثالث) يمكن أن توفّر مادة قد تساعد الدارس في تبينّ ملامحَ من وعي الجاحظ ببعض محددات الترسّل الأدبي حتى وإن بدت باهتة . ولعلّ ضمور المادة المطلوبة لبحث الوعي بأجناس المنثور عند الجاحظ في رسائله يؤكدّ ما كان حمادي صمّود قد نبّه إليه في خصوص سير المادة الأدبية والبلاغية باتجاه تنازليّ في تآليف الجاحظ من " البيان والتبيين " مرورا بـ" كتاب الحيوان " وانتهاء إلى " الرسائل " [41]. فهذه المادة في "الرسائل "، على قلتّها، مبثوثة في ثنايا النصوص وهي إلى التعميم أقرب ونكاد لا نظفر فيها بوعي واضح أو بتحديد صارم لمقوّمات جنس أدبي معين. لقد غلبت الإشارات المتصلة بالبلاغة عامّة وبمعايير الكلام الجيّد بصرف النظر عن نمط القول ومقاومه شفويّا كان أو كتابيا .

هكذا نكاد لا نعثر في " الرسائل " على مادة نظريّة متصلة بالأجناس الأدبية وبأجناس المنثور وأنواعه تحديدا. فما أثبته الجاحظ في هذا الباب قليل يكاد يكون غائبا تماما مثلما هي الحال في " كتاب

(41) حمادي صمود - التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس ، (مشروع قراءة) - منشورات كلية الآداب بمنوبة - ط 2 - تونس 1994، ص ص 145 - 155 .

الحيوان " إذ تعلقت المادة النظرية المصاحبة للنصوص باعتبارات بلاغية ولغوية عامة لا يمكن أن تعتبر ضابطا لجنس أو نوع من الأدب باستثناء الشعر . ونلاحظ في الرسائل ميل الجاحظ أحيانا كثيرة إلى الانسياق وراء ثنائيات تلازم التعبير عند خوضه فيما يمكن أن يتعلّق بأجناس الكلام أو المنثور منه تحديدا، وذلك بعيدا عن التمييز الاصطلاحي الدقيق .[42]

ولعلّ قانون تراكم النصوص وتعاقبها حكَم وعي الجاحظ في محدوديته هذه أكثر من أي عامل آخر. فالجاحظ الذي وجدناه أفاد بالكثير في " البيان والتبيين " مما يتصل بالخطبة والخطيب وفنّ الخطابة مثلا - ولعل ذلك كان لوفرة نصوص الخطب وشيوعها في القرنين الهجريّين الأول والثاني - نجده لا يسعفنا بقدر كاف من النظر والتمييز والتصنيف والتقعيد يوازي ذلك الذي للخطب فيما يتعلق بأجناس المنثور.

ذلك أن الوعي بالأجناس الأدبية هو القدرة على التّفكير المجرّد في الظاهرة الأدبيّة ونصوصها، ورصد المكونات الأساسية التي تبينها، والوقوف على النواميس المتحكّمة فيها. بتعبير آخر، إن الوعي الأجناسي هو القدرة على استخلاص الضوابط وبناء الأنساق. وهذا الوعي يحتاج قيامُه عملياتٍ عديدةً متضافرةً ومنها ما لا يكون الوعيُ إلا بتوفّرها ومن ذلك شرطان هما الكثرة أو التراكم ثم التنوع.

أمّا الكثرة والتراكم ففي النصوص المنجزة مع تعاقبها في الزمن لأنّ التراكم يحتاج بُعدا زمنيا. والكثرة ضرورية ليكون الاستقراء وهو الباب المفضي إلى استخلاص وجوه الشبه لأن الكثرة توفّر ما كان اللغويّون القدامى يسمونه " قياس الشبه ". ولا شك اليوم أنّ الشبه أمر أساسيّ في بناء الجنس إذ ينهض الجنسُ على عودة المتشابه في النص .

(42) انظر على سبيل المثال النصوص الشواهد ذات الأرقام : 1 - 32 - 47 .

وأمّا التنوعّ فيوفّر إمكان المقارنة التي تقوم بوظيفتين هما تثبيت خصائص الجنس الأدبي في ذاتها على ذلك الجنس، ثم تمييز جنس أدبي عن جنس آخر .

وهكذا، لا يقوم الوعي الأجناسي إلاّ بوجود نصوص كثيرة متنوّعة تتيح إمكان الاستقراء والمقارنة، وتمكّن من إدارك وجوه الشّبه والائتلاف من جهة والمباينة والاختلاف من جهة أخرى بين النّصوص، كما تمكّن من تبيّن ما يُؤسّس للجنس الأدبي بواقع تردُّده أو تغيّره أو حتى غيابه.

ورغم أنّ الجاحظ ذكر في رسائله بعض ما يدخل ضمن النّظري عامّة والبلاغي خاصّة، وقد يكون ما ذكره كلّه أو بعضه جوهريّا في مواضعه، فإنّه جاء في فترة لم يتوفّر فيها شرطا التراكم والتنوّع بقدر كاف. فكأنّ الجاحظ سكت إذن عمّا لم تتوفّر فيه ومنه نصوص كثيرة لأنّ الاستقراء والمقارنة الضّروريين لبناء القانون وإدراك النّوع لم يتمّا.

كان الجاحظ في كتابيه " البيان والتّبيين " و" كتاب الحيوان " قد اعتمد شواهد كثيرة من الشّعر والقرآن والأخبار والخطب والأمثال وغيرها، وألّف بينها جميعا في سياقات نصّه بكيفية كادت تندثر معها الحواجزُ وتعفو مقولةُ الجنس الأدبي ذاتها. وهذا يدفعنا إلى التّذكير أنّ البحث في الأنواع وخصائصها يظلّ عملا نظريا دقيقا إذ يُطلعنا على الكيفيات التي تضع بها ثقافة من الثّقافات حدودا بين نصوصها لإدراك ما يجمع بينها وما يُفرّق. وكثيرا ما تجد هذه الثقافة نفسها وهي تصنّف نصوصَها مضطرّة إلى وضع حدود بين نصوص تعلن هي ذاتها هشاشتها وسهولة زوال تلك الحدود بينها فتمرّ النّصوص بذلك من التّمايز إلى التّداخل.

إنّ الاهتمام بالأجناس والأنواع من قبل ثقافة مّا دليل على بلوغ مرحلة تنظيم الإنتاج وحصر كلّ صنف منه في فضاء خاصّ به، مع ضبط إمكانيات التّداخل بين صنف وآخر.

والتنظيم عملية سلطوية بالمفهوم الأعمق للفظ سلطة، وهو فكرة لا تَبرُز عادة إلا في سياق تاريخي وحضاري محدد. فيقوم التنظيم على الحدّ، حدّ الأنواع لأنّنا متى حدّدنا الظاهرة أدركنا ماهيتها، فتخرج من وجود غامض إلى وجود واضح وبذلك يمكننا السيطرة عليها .

وبعيدا عن هذا الهاجس التنظيمي تابع الجاحظ في رسائله ما عهدناه منه من عناية بالكلام عامة، وبالقول الجيّد من غير تحديد لجنسه ونوعه طلبا منه لشروط البيان وبحثا عن مقوّمات الفصاحة ضمن قوانين تعلو على الأجناس بل تخترقها جميعا وتحكمها ولا تنحصر بحدود أيّ واحد منها. وربما وجدنا في اهتمام الجاحظ بمقومات التأليف في الأدب والعلم ، وفي حرصه مرّات على بيان الكيفيات التي بها يكون الكتاب جيّدا حسنا معتدلا، ما يوفّر مادة يمكن أن تُدرَس لتبيّن أولى محدّدات " الترسّل الأدبي " كما نجمت في وعي الجاحظ في ذلك العهد المبكر .

لقد انصرف الجاحظ خاصة إلى الإلحاح على فضل الكتاب والكتابة والمكتوب إن تدوينا وإن تصنيفا [43] بشكل لافت للنظر أحيانا. وذلك على نحو ما نجد في " كتاب الحيوان ". و " الكتاب " في مقدمة " كتاب الحيوان " كان يعني كل ما دخل في نظام الكتابة وبلاغتها بغير تقييد إذ بدا الجاحظ واعيا بضرورة تاريخية مُلِحّة آنذاك، ضرورة أن يدخل العرب المسلمون فضاء الكتابة وعصرها حتى تخرج ثقافتهم من طور الشعر والمشافهة إلى طور النثر والكتابة لتقايض سائر الأمم تلك المقايضة المعرفية التي أثّثت القرن الثالث الهجري [44] . وبعد ظهور الجيل الأوّل من الناثرين في القرن الثاني الهجري، شعر الجاحظ ببداية التحول

---

(43) انظر النصوص الشواهد ذات الأرقام التالية في الملحق : 3 - 11 - 29 - 30 - 55 - 60 - 61 - 62 - 63 .

(44) حمادي صمود - التفكير البلاغي عند العرب ... - ص ص 138 - 142

من الخطابي إلى الكتابي ومن " ثقافة السمع " إلى " ثقافة البصر " فتأكدت لديه ضرورة المرور من زمن المشافهة إلى زمن جديد هو زمن المكتوب لا بمعنى " التدوين " فحسب بل كذلك بمعنى خلق بلاغة جديدة هي بلاغة " الكتاب " والنثر المختلفة عن البلاغة السائدة، بلاغة الشعر.

ولئن لم يكن همّ الجاحظ التفكير في المادة الأدبية التي ضبطها ولم يقصد إلى استخلاص سماتها المائزة لها ولم يقف على نتائج تنوعها وتجاورها، فإنّه وعى بشيء من هذا كله وعيا محدودا وهو أمر طبيعي بالنظر إلى ما أسلفنا القول فيه عن حاجة الوعي الأجناسي التام إلى استقرار التأليف وتراكم المنجزات وكفاية المسافة الزمنية اللازمة للنظر. ولذلك بقي إنجاز الجاحظ حتى في " البيان والتبيين " وهو أقرب تصانيفه إلى الأدب ونظريّته، دون الوعي المنهجي النظري فقد جاء تخطيط الكتاب ذاته صورة للصراع الذي يمكن أن نحمله على أن التقاء مفهومين للكتابة عنده هما التدوين والتنظيم .

كان الجاحظ من أوائل المصنّفين في الأدب كتبا وتآليف ومن أوائل المترسّلين. ولم يكن القرن الثالث الهجري أو نصفه الأول تحديدا قد عرف قَبله زمنا غزير الإنتاج كتابةً ورسائل لذلك تردّدت رسائلُ الجاحظ وراوحت بين كوْنها ضمن كتب الأدب عامّة وضمن " الرسائل الأدبية " خاصة. وقد نهضت رسائله بوظيفة إنشائية تصنع الترسّل ذاته وبوظيفة تثقيفية معرفية نقديّة ضمن نثر وظائفي. وتَشِي بنية هذه الرسائل في ذاتها والإشارات المبثوثة فيها هنا وهناك، بملامح وعي أجناسي جنيني. لكنّ الدارس لا يمكنه في نظرنا أن يجد بها أو فيها ما قد يتجاوز حدود النشأة، نشأة التأليف الأدبي الذي به نتلمّس ولادةَ الأجناس ذاتها ناهيك بوعيها .

ملحق

نصوص الشواهد المستخرجة من " رسائل الجاحظ "

1

[...] ثمّ قلت : وزعم أنّ القُربة تُستَحقّ بالأسباب الثابتة وبالأرحام الشابكة [...] وبالشّكر النّافع والمديح الكافي بالشّعر الموزون الذي يبقى بقاء الدّهر [...] وبالكلام المنثور والقول المأثور [...] ونحن نرتبطها بالشّعر المقفّى ونصلها بحفظ الأمّيين الذين لا يتّكلون على الكتب المدوّنة [...] ونحن أصحاب التّفاخر والتّنافر والتّنازع في الشّرف والتّحاكم إلى كلّ حَكَم مُقنِع وكاهن سجّاع. ولنا التّعاير بالمثالب والتّفاخر بالمناقب. ونحن أحفظ لأنسابنا وأرعى لحقوقنا وتقييدها أيضا بالمنثور المُرسَل بعد الموزون المُعدَّل بلسان أمضى من حدّ السّنان [...] حتّى نذكّرهم ما قد درس رسمه وعفا أثره.

(مناقب التّرك ـ I ـ ص 21، 22)

* * * * *

2

[...] ولو كان هذا الكتاب من كتب المناقضات وكتب المسائل والجوابات وكان كلّ صنف من هذه الأصناف يريد الاستقصاء على صاحبه ويكون غايته إظهار فضل نفسه وإن لم يَصِل إلى ذلك إلاّ بإظهار نقص أخيه ووليّه لكان كتابا كبيرا كثير الورق عظيما ولكان العدد الذين يقضون

لمؤلّفه بالعلم والاتساع في المعرفة أكثر وأظهر ولكنّا رأينا أنّ القليل الذي يُجمَع خيرٌ من الكثير الذي يُفرّق ونحن نعوذ باللّه من هذا المذهب.

(مناقب التّرك ـ I ـ ص 86)

* * * * *

3

[...] ولم أزل أبقاك اللّه بالموضع الذي قد عرفتَ من جمع الكتب ودراستها والنّظر فيها ومعلوم أنّ طول دراستها إنّما هو تصفّح عقول العالمين والعلمُ بأخلاق النّبيّين وذوي الحكمة من الماضين والباقين من جميع الأمم وكتب أهل الملل.

فرأيت أن أجمع لك كتابا من الأدب جامعا لعلم كثير من المعاد والمعاش أصف لك فيه علل الأشياء وأخبرك بأسبابها وما اتّفقت عليه محاسن الأمم وعلمت أنّ ذلك من أعظم ما أبَرُّك به .

(رسالة المعاش والمعاد أو الأخلاق المحمودة والمذمومة ـ I ـ ص ص 96.95)

* * * * *

4

[...] سمعتك [...] وكأنّك تشير عليَّ من غير أن تَنَصّني وتقول : إنّي لأعجب ممّن ترك دفاترعلمه متفرّقة مبثوثة وكراريس درسه غير مجموعة ولا منظومة [...] وعلى أنّ الدّفتر إذا انقطعت حزامته وانحلّ شداده وتخرّمت ربطه ولم يكن دون وقاية ولا جُنّة تفرّق ورقه وإذا تفرّق ورقه اشتدّ جمعه وعسر نظمه وامتنع تأليفه وربّما ضاع أكثره.

والدفتان أجمع وضم الجلود إليها أصون والحزم لهما أصلح. وينبغي للأشكال أن تُنظَم وللأشباه أن تؤلّف فإنّ التّأليف يزيد الأجزاء الحسنة حُسنا [...] فإذا فعلت ذلك متى وجدتَ بعضها فقد وجدتَ كلّها ومتى ارأيت أدناها فقد رأيت أقصاها فإن نشطتَ لقراءة جميعها مضيتَ فيها [...] وعلى أنّ ذلك أدلّ على حُبّك للعلم واصطناعك للكتب وعلى حسن السياسة والتقدّم في إحكام الصناعة.

(رسالة في الجد والهزل - I - ص ص 246 ، 247)

* * * * *

5

[...] فلمّا أخذتُ بقولك وصرتُ إلى مشورتك [...] وجمعتُ البعض إلى البعض والشّكل إلى الشّكل وتقدّمتُ في استجادة الجلود وفي تمييز الصنّاع وفي تخيّر البياعات وغرمت المال [...] وجعلتُها مصحفا مصحفا وأجملتُها صنفا صنفا [...] رأيت أن أنظر فيها وأنا مستلق ولا أنظر فيها وأنا منتصبٌ استظهارا على تعب البدن [...] ولأنّ ذلك أبقى على نور البصر وأصلح لقوّة النّاظر.

(رسالة في الجد والهزل - I - ص 248)

* * * * *

6

[...] ومتى ثقُل الدّرس تثاقلت النّفس وتقاعست الطّبيعة ومتى دام الاستثقالُ أحدث الهجرانَ [...] ومع قلّة الحركة وبُعد العهد بالتّصرّف

يحدث العِيَ ويظهر العجز ويبطىء الخاطر ومع ذهاب البيان يفسد البرهان وفي فساد البرهان هلاك الدنيا وفساد الدين.

(رسالة في الجد والهزل ـ I ـ ص 250)

* * * * *

7

[...] وما عليك أن تكون كتبي كلّها من الورق الصّيني ومن الكاغذ الخراساني ؟ قل لي : لمَ زيّنت النّسخ في الجلود ، ولمَ حثثتني على الأدم وأنت تعلم أنّ الجلود جافية الحجم ثقيلة الوزن إن أصابها الماء بطلت وإن كان يوم لَثِقٍ استرخت [...] وقلتَ لي : عليك بها فإنّها أحمل للحكّ والتّغيير وأبقى على تعاور العارية وعلى تقليب الأيدي [...] وقلتَ : وعلى الجلود يُعتمد في حساب الدّواوين وفي الصّكاك والعهود وفي الشّروط وصور العقارات [...] وزعمت أنّ الأَرَضة إلى الكاغذ أسرع وأنكرت أن تكون الفأرة إلى الجلود أسرع.

(رسالة في الجد والهزل ـ I ـ ص ص 252 ـ 254)

* * * * *

8

[...] إنّ الكلام إنّما صار أفضل من الصّمت لأن نفع الصّمت لا يكاد يعدو الصّامت، ونفع الكلام يعمّ القائل والسّامع والغائب والشّاهد والرّاهن والغابر. [...] ولو كان الصّمت أفضل لكانت الرّسالة صمتا، ولكان عدم القرآن أفضل من القرآن، وقد فرّق بينهما رسول الله صلّى الله عليه وسلّم،

وفصّل وميّز وحصّل حيث قال : " رحم اللّه امرأ قال خيرا فغنم أو سكت فسلم " فجعل حظ السكوت السلامة وجعل حظ القول الجمع بين الغنيمة والسلامة.

(رسالة في الجد والهزل - I - ص ص 258 ، 259)

* * * * *

9

[...] الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح. اللّفظ للمعنى بدن، والمعنى للّفظ روح. ولو أعطاه [اللّه لآدم] الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له، وشيئا لا حسّ فيه، وشيئا لا منفعة عنده.

ولا يكون اللّفظ اسما إلاّ وهو مضمّن بمعنى وقد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلاّ وله معنى.

(رسالة في الجد والهزل - I - ص 262)

* * * * *

10

[...] الأسماء التي تدور بين النّاس إنّما وُضِعت علامات لخصائص الحالات لا لنتائج التّركيبات. وكذلك خاص الخاص لا اسم له إلاّ أن تُجعل الإشارة المقرونة باللّفظ اسما.

(رسالة في الجد والهزل - I - ص ص 262 ، 263)

* * * * *

11

[...] على أنّ قراءة الكتب أبلغ في إرشادهم [النّاس] من تلاقيهم إذ كان مع التّلاقي يكثر التّظالم وتُفرِط النّصرة وتشتدّ الحميّة. وعند المواجهة يُفرِط حبّ الغلبة وشهوة المباهاة والرياسة مع الاستحياء من الرّجوع والأنفة من الخضوع. وعن جميع ذلك تحدث الضغائن ويظهر التّباين. وإذا كانت القلوب على هذه الصفة وهذه الحلية امتنعت من المعرفة وعميت عن الدّلالة.

وليست في الكتب علّة تمنع من درك البغيّة وإصابة الحجّة لأنّ المُتَوَحّدَ بقراءتها والمتفرّد بفهم معانيها لا يباهي نفْسَه ولا يغالب عقلَه. والكتاب قد يفضُل صاحبَه ويرجح على واضعه بأمور منها أنّه يُوجَد مع كلّ زمان على تفاوت الأعصار وبُعد ما بين الأمصار. وذلك أمرٌ يستحيل في واضع الكتاب ، ويفنى المُعقّب ويبقى أثرُه. ولولا ما رَسمت لنا الأوائل في كتبها وخلّدت من عجيب حِكَمها ودَوّنت من أنواع سِيَرها حتّى شاهدنا بها ما غاب عنا وفتحنا بها المستغلق علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرَهم وأدركنا ما لم نكن نُدرِكه إلاّ بِهم، لقد خَسّ حظّنا في الحكمة وانقطع سببنا من المعرفة وقصُرت الهمّة وضعفت النيّة فاعتقم الرّأي وماتت الخواطر ونبا العقل.

وأكثر من كتبهم نفعا وأحسن ما تكلّموا به مَوقعا كُتُب الله التي فيها الهدى والرّحمة [...]. فينبغي أن يكون سبيلنا فيمن بعدنا كسبيل مَن قبلنا فينا على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا كما أنّ مَن بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا.

(من رسالة إلى أبي عبد الله أحمد بن أبي دؤاد، يخبره فيها بكتاب الفُتيا .I ص ص 315 ـ 317)

* * * * *

12

[...] وإنما نَبُلَت هذه الكتب [" فصل ما بين العداوة والحسد " وكتاب " فضل الوعد " وكتاب " أخلاق الوزراء "] وحسُنت وبرعت وبذّت غيرَها لمُشاكَلتها شرف الأشراف بما فيها من الأخبار الأنيقة الغريبة والآثار الحسنة اللّطيفة والأحاديث الباعثة على الأخلاق المحمودة والمكارم الباقية المأثورة مع ما تضمّنته من سِيَر الملوك والخلفاء ووزرائهم وأتباعهم وما جرت عليه أحوالهم.

(كتاب فصل ما بين العداوة والحسد - ا - ص 337)

* * * * *

13

[...] وقد عرفتُ حقيقةَ ما قال يحيى بن خالد بالتّجربة والابتلاء وإنّي ربّما ألّفْتُ الكتاب المُحكَم المُتقَن في الدين والفقه والرسائل والسّيرة والخُطَب والخراج والأحكام وسائر فنون الحكمة وأنسِبُه إلى نفسي فيتواطأ على الطّعن فيه جماعة من أهل العلم بالحَسد المركّب فيهم.

(كتاب فصل ما بين العداوة والحسد - ا - ص 350)

* * * * *

14

[...] وقد جمعتُ في كتابي هذا ما جاء في الحجاب من خبر وشعر ومعاتبة وعذر وتصريح وتعريض وفيه ما كفى.

(كتاب البحجاب - II - ص 30)

* * * * *

15

[...] إنّ لكلّ نوع من العلم أهلا يقصدونه ويؤثرونه، وأصناف العلم لا تُحصى، منها الجَزِل ومنها السّخيف. وإذا كان موضع الحديث على أنّه مُضحِك ومُلْهٍ وداخل في باب حدّ المزح فأُبْدِلت السخافة بالجزالة انقلب عن جهته وصار الحديث الذي وُضع على أنّه يسرّ النّفوس يكربها ويغمّها.

(كتاب مفاخرة الجواري والغلمان - II - ص 91)

* * * * *

16

[...] ومن كان صاحبَ علم ممرّنا موقَّحا، إلف تفكير وتنقيب ودراسة وحِلف تبيُّن، وكان ذلك عادة له، لم يَضِره النّظر في كلّ فنّ من الجدّ والهزل ليخرج بذلك من شكل إلى شكل.

(كتاب مفاخرة الجواري والغلمان - II - ص 91)

* * * * *

17

[...] وبعض من يظهر النّسك والتقشّف إذا ذُكر الحِر والأير والنّيك تقزّز وانقبض. وأكثرُ من تجده كذلك فإنّما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم والنّبل والوقار إلاّ بقدر هذا التصنّع [...] وإنّما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللّغة ولو كان الرأي ألا يُلفظ بها ما كان لأوّل كونها معنى ولكان في التّحريم والصّون للغة العرب أن تُرفع هذه الأسماء والألفاظ منها. وقد أصاب كلّ الصواب من قال : " لكلّ مقام مقال ".

(كتاب مفاخر الجواري والغلمان - II - ص ص 92 ، 93)

* * * * *

18

[...] ليس من قال الشّعر بقريحته وطبعه واستغنى بنفسه، كمن احتاج إلى غيره يطرّد شعره ويحتذى مثاله ولا يبلغ معشاره.

(كتاب مفاخرة الجواري والغلمان - II - ص 116)

* * * * *

19

[...] فأمّا أن تذكُرَ طِيب الدّنيا والتمتُّع مِن لذّآتها وصِفات محاسنها وتذكُرَ ظُرفاءها وأربابها، وتجيئَنا بأحاديث الزهّاد والفقهاء فقد انقطع الحِجاج بيننا وبينك. وقد قلنا في صدر كتابنا إنّ الكلام إذا وُضِع على المزح والهزل ثمّ أخرجتَه عن ذلك إلى غيره من الجدّ، تغيّر معناه وبطل.

(كتاب مفاخرة الجواري والغلمان - II - ص 119)

* * * * *

20

[...] وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مُقطّعات من أحاديث البطّالين والظّرفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطا ويذهب عنه الفُتور والكلال.

(كتاب مفاخرة الجواري والغلمان - II - ص 125)

* * * * *

21

[...] ولا نرى بالغِناء بأسا إذا كان أصله شعرا مكسُوّا نَغما، فما كان منه صِدقا فحسَن، وما كان منه كذبا فقبيح. وقد قال النّبيّ عليه السّلام : " إنّ مِن الشّعر لحكمة ". وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : " الشّعر كلام، فَحسَنه حسَن، وقبيحه قبيح ". ولا نرى وزن الشّعر أزال الكلام عن جهته، فقد يُوجَد ولا يضُرُّه ذلك، ولا يُزِيل مَنزلَته مِن

الحكمة. فإذا وجب أنّ الكلام غير مُحرَّم فإنّ وزنه وتقفيَته لا يُوجِبان تحريما لعلّة من العلل. وإنّ الترجيع له أيضا لا يخرج إلى حرام. [...] ولا أصل لذلك في كتاب اللّه تعالى ولا سنّة نبيّه عليه السلام.

(كتاب القيان - II - ص ص 160 ، 161)

* * * * *

22

[...] ولو كانت الكتابة شريفة والخطّ فضيلة كان أحقّ الخَلق بها رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وكان أولى النّاس ببلوغ الغاية فيها ساداتهم وذوو القدر والشرف فيهم. ولكنّ الله منع نبيّه صلى الله عليه وسلم ذلك، وجعل الخط فيه دَنيّة وصدّ العلم به عن النبّوة. ثم صيّرَ الملك في مُلكه والشريف في قومه يتبجّح برداءة الخط وينبُل بشَنَج الكتاب. وإنّ بعضهم كان يقصد لتقبيح خطه وإن كان حُلوا، ويرتفع عن الكتاب بيده وإن كان ماهرا وكان ذلك عليه سهلا فَيكلّفه تابِعَه ويحتَشِم من تقليده الخطيرَ من جلسائه.

(كتاب ذم أخلاق الكتّاب - II - ص ص 189 ، 190)

* * * * *

23

[...] إنّ سِنخ الكتابة بُنيَ على أنّه لا يتقلّدها إلا تابع ولا يتولاّها إلاّ من هو في معنى الخادم. ولم نرَ عظيما قطّ تولّى كفايةَ نفسه أو شاركَ كاتبَه في عمله. وكلّ كاتب فمحكوم عليه بالوفاء ومطلوب منه الصبر

على الـــلأواء [...] فـأحكامُـه أحكام الأرقّـاء ومـحلّه من الخـدمة مـحلّ الأغبياء.

(كتاب ذم أخلاق الكتّاب - II - ص ص 190 ، 191)

* * * * *

24

[...] ثم هـو [الكـاتب] مع ذلك في الـذروة القــصــوى مـن الصلَف والسّنام الأعلى من البذخ وفي البحـر الطامي من التيه والسـرف. يتوهم الواحـد منهم إذا عرّض جُبّته وطَوّل ذيله وعقص على خـدّه صُدغَه [...]. أنّه المتبوع ليس التابع والمليك فوق الملك. ثم النـاشئ فيهم إذا وطئ مـقعد الرياسـة وتـورّك مـشـورة الخلافـة وحُجِـزت السلّة دونـه وصـارت الدواة أمامه وحفظ من الكلام فتيقه ومن العلم مُلَحَه وروى لبزُر جمـهر أمثاله ولأردشِير عـهده ولعبد الحـميد رسـائله ولابن المقفع أدبه وصـيّـر كتـاب مزدك معدن عـمله ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته ظن أنـه الفاروق الأكبر في التدبير وابن عبـاس في العلم بالتأويل ومعاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام وعليّ بن أبي طالب في الجرأة على القضاء والأحكام وأبو الهذيل العـلاف في الجـزء والطفـرة وإبراهيم بن سـيـار النظام في المُكَامـنات والمُجانسات وحسين النجّار في العبارات والقول بالإثبات والأصمعيّ وأبو عبيدة في معـرفة اللغـات والعلم بالأنسـاب [...] ثم يظهـر ظرفـه بتكذيب الأخـبـار وتهـجين مَن نَقل الآثار [...] وإن ذُكر عنده شـريح جرّحـه وإن نُعت له الحسـن استثقله وإن وُصف لـه الشـعبيّ استحـمـقـه [...] هذا هو المشهور من أفعالهم والموصوف من أخلاقهم .

(كتاب ذم أخلاق الكتّاب - II - ص ص 191 - 194)

* * * * *

25

[...] ومن الدليل على نذالة طبعهم والعلم بفسالة رأيهم، تقديمهم بالفضل لمن لا يفهمونه وقضاؤهم بالعلم لمن لا يعرفونه حتى أنهم يضربون بالكاتب فيما بينهم المَثل ويحكمون له بالبصيرة في الأدب على غير معاشرة جرت بينهم ولا مَحبّة ظهرت له منهم [...]

ولعله عمر بن فرج في السّفه والمباهتة، وابراهيم بن العبّاس في الشرَه والرّقاعة ونجاح بن سلمة في الطيش والسخافة، وأحمد بن الخطيب في اللّؤم والجهالة، وآل وهْبٍ في النّهم والنذالة، ويحي بن خاقان في الذل والفاقة، وموسى بن عبد الملك في الوَخَم والبلادة، وابن المُدبّر في الخِبّ والمُكابرة، والفضل بن مروان في الفدامة مقصورةً.

(كتاب ذم أخلاق الكتّاب - II - ص ص 197 ، 198)

* * * * *

26

[...] حدّثني عمر بن سيف أنه حضر مجلس أبي عبّاد ثابت بن يحي يوما في منزله وعنده جماعة من الكُتاب، فذكر ما هم عليه من ملائم الأخلاق ومدانس الأفعال [...] ثم وصف من سلف من هذه الطبقة يوما فقال : كتب سالم [أبو العلاء] لهشام بن عبد الملك وكان أشدّ الناس غَلَطا وأضعفهم رأيا وكان هشام يُحضِره فيسمع من ضعفه ويستميحه الرأي يهزَأ به. ثم كتب لهم مسعدة وكان مُؤدِبا وكانت ضَعْفَة المؤدبين فيه. ثم كتب لهم عبد الحميد وكان معلّما وبتحامُله على نَصْر ابن سيار

انتقضت خراسان وزال مُلك بني مروان. ثم كتب لبني العباس عبد الله بن المقفع فأغرى بهم عبد الله بن علي ففُطِنَ له وقُتل وهُدِم البيت على صاحبه [...] ثم لم ينوهوا بذكر كاتب حتى وَلِيَ المأمونُ فقدم معه ابن أبي العبّاس الطُوسي، فبه انتشرت السعايةُ بالعراق.

(كتاب ذم أخلاق الكتّاب - II - ص ص 200 - 203)

* * * * *

27

[...] ومِن حديث للزُّهري عن كُثَيّر بن العبّاس [...] قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حُنَين على بغلته الشهباء [...] فحَضّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : " الآن حَمِيَ الوطيس " وهذه كلمة لرسول الله [...] لم يسبِقه إليها أحد .

وكذلك قوله : مات حَتْفَ أنفِه " [...] فصارت كلها أمثالا »

(كتاب البغال - II - ص ص 222 ، 223)

* * * * *

28

[...] وقالوا : « وقع بين حَيّين من قريش منازعة فخرجت عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها على بغلة فلقِيَها ابن أبي عتيق فقال : " [...] " قالت : " [...] " فضحكت وانصرفت ».

هذا حفظكك الله حديث مصنوع ومن توليد الروافض فظَنّ الذي وَلّد هذا الحديث أنّه إذا أضافه إلى ابن أبي عتيق وجعله نادرة ومُلْحَة أنّه سيشيع ويجري عند الناس مَجرى الخبر.

(كتاب البغال - II - ص ص 223 ، 224)

* * * * *

29

[...] إنّ لكل شيء من العلم ونوع من الحكمة وصنف من الأدب سببا يدعو إلى تأليف ما كان فيه مشتّتا ومعنًى يحدو على جمع ما كان منه مُتفرّقا. ومتى أغفلَ حَمَلَةُ الأدب وأهل المعرفة تمييز الأخبار واستنباط الآثار وضَمّ كل جوهر نفيس إلى شكْله وتأليف كل نادر من الحكمة إلى مِثْله، بطلت الحكمة وضاع العلم وأُميتَ الأدبُ ودَرَسَ مستورُ كل نادر.

ولولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر ونقرهم آثار الأوائل في الصخر لبطل أوّل العلم وضاع آخره ولذلك قيل : " لا يزال الناس بخير ما بقي الأول يتعلم منه الآخر .

(رسالة في الحنين إلى الأوطان II - ص 379)

* * * * *

30

[...] ولّولا الكتاب لا ختلّت أخبار الماضين وانقطعت آثار الغائبين وإنّما اللسان للشاهد لك والقلم للغائب عنكَ وللماضي قبلك والغابر بعدك.

فصار نفعه أعمّ والدواوين إليه أفقرَ. والمَلِكُ المُقيم بالواسطة لا يُدرِك مصالح أطرافه وسَدّ ثغوره وتقويم سكان مملكته إلا بالكِتاب. ولولا الكِتاب ما تمّ التدبير ولا استقامت الأمور وقد رأينا عمود صلاح الدين والدنيا إنما يعتدِل في نِصابه ويقوم على أساسه بالكِتاب والحساب .

(من كتابه في المعلمين III - ص ص 28،27)

* * * * *

31

[...] وكرهت الحكماءُ والرؤساء أصحاب الاستنباط والتفكير جَودة الحِفظ لمكان الاتكال عليه وإغفال العقل من التمييز حتى قالوا : " الحِفظ عِذْقُ الذهن ". ولأن مُستعمِل الحِفظ لا يكون إلا مُقلّدا والاستنباط هو الذي يُفضي بصاحبه إلى برْد اليقين وعزّ الثقة .

والقضية الصحيحة والحُكم المحمود أنّه متى أدام الحفظَ أضرّ ذلك بالاستنباط ومتى أدام الاستنباط أضر ذلك بالحفظ و إن كان الحفظ أشرف مَنزِلة منه. ومتى أهملَ النظر لم تُسرِع إليه المعاني ومتى أهمَل الحفظ لم تَعْلَق بقلبه وقَلّ مَكثُها في صدره .

(من كتابه في المعلمين - III - ص ص 30،29)

* * * * *

32

[...] وعلى أننّا لا نَعلَم أنّ لِأحد من جميع أصناف المُعلمين لجميع هذه الأصناف كفضيلة المُعلّم من الناس الأحداثَ المنطِقَ المَنثورَ ككلام الاحتجاج

والصفات والمُناقلات من المسائل والجوابات في جميع العلامات بين الموزون من القصائد والأرجاز ومن المزدوج والأسجاع مع الكِتاب والحساب وما شاكل ذلك ووافقه واتصل به وذهب مذهبه .

(من كتابه في المعلمين - III - ص 34)

* * * * *

33

[...] ثم خُذْهُ بتعريف حُجَج الكُتّاب وتخَلّصهم باللفظ السهل القريب المأخذ إلى المعنى الغامض. وأذِقْه حلاوة الاختصار وراحة الكِفاية وحَذِّرْهُ التكلّف واستكراه العبارة فإنّ أكرم ذلك كلّه ما كان إفهاما للسامع ولا يُحْوِجُ إلى التأويل والتعقّب ويكون مقصورا على معناه لا مُقَصِرا عنه ولا فاضلا عليه .

(من كتابه في المعلمين - III - ص 39)

* * * * *

34

[...] فاختَرْ من المعاني ما لم يكن مستورا باللفظ المُعَقّد مُغرِقا في الإكثار والتكلّف. فما أكثر مَن لا يحفل باستهلاك المعنى مع براعة اللفظ وغموضه على السامع بعد أن يتّسِق له القولُ وما زال المعنى محجوبا لم تكشف عنه العبارة. فالمعنى بعدُ مُقيم على استخفائه وصارت العبارة لَغْوا وظَرفا خاليا. وشرّ البلغاء من هيّأ رسم المعنى قبل أن يُهيّئ المعنى عشقا لذلك اللفظ وشَغَفا بذلك الاسم حتى صار يجُر إليه المعنى جرّا ويُلزِقه به

الزاقا. حتى كأن الله تعالى لم يخلق لذلك المعنى اسما غيره ومنعه الإفصاحَ عنه إلاّ به .

والآفة الكبرى أن يكون رديء الطبع بطيء اللفظ كَليل الحدّ شديد العجب ويكون مع ذلك حريصا على أن يُعَدّ في البلغاء شديد الكلف بانتحال اسم الأدباء .

(من كتابه في المعلمين III - ص ص 40،39)

* * * * *

35

[...] وبالجملة إنّ لِكُلّ معنى شريفٍ أو وضيع هَزْلٍ أو جِدّ وحزم أو إضاعة ضربا من اللّفظ هو حقّه وحظّه ونصيبه الذي لا ينبغي أن يُجاوِزه أو يُقصّر دونه .

(من كتابه في المعلمين - III - ص 40)

* * * * *

36

[...] وخيرُ الكتب ما إذا أعدتَ النظر فيه زادكَ في حُسنِه وأوقَفك على حَدّه .

(من كتابه في المعلمين - III - ص 42)

* * * * *

37

[...] تُعطي [المخاطب : ابن عبد الوهاب] المعنى حقّه من اللّفظ كما تُعطي اللّفظَ حظّه من المعنى. وتُحب المعنى إذا كان حيّا يلُوح وظاهرا يصيح وتبغضه مُستهلكا بالتّعقيد ومستورا بالتّغريب. وتزعم أنّ شرّ الألفاظ ما غرّق المعاني وأخفاها وسترها وعمّاها وإن راقت سَمْع الغُمْر واستمالت قلب الريّض.

أَعَجَبُ ألفاظكَ عندك ما رقّ وعَذُب وخفّ وسَهُل وكان موقوفا على معناه ومقصورا عليه دون ما سواه لا فاضل ولا مُقصّر ولا مُشتَرك ولا مُستغلِق قد جمع خصال البلاغة واستوفى خِلال المعرفة. فإذا كان الكلام على هذه الصفة وأُلّفَ على هذه الشّريطة لم يكن اللّفظ أسرع إلى السمع من المعنى إلى القلب وصار السامع كالقائل والمُتعلّم كالمُعلّم.

(من كتابه في التربيع والتدوير - III - ص ص 64،63)

* * * * *

38

[...] ولمْ نرَ شيئا أبعد من شيء ولا أطوَل له صُحبَة ولا أشدّ خلافا ولا أكثر له خُلطة من الجِدّ والمُزاح والمُناظَرة والمِراء.

(من كتابه في التربيع والتدوير - III - ص 73)

* * * * *

39

[...] إنّ الكلام قد يكون في لفظ الجدّ وهو مُزاح.

(من كتابه في التربيع والتدوير - III - ص 79)

* * * * *

40

[...] وأمّا فُوكَ فهو الذي لا ندري أيّ الذي تتفوّه به أحْسَنُ وأيّ الذي يبدو منه أجمل : الحديث أم الشّعر أم الاحتجاج أم الأمر والنّهي أم التّعليم والوصف. وعلى أنّنا لا ندري أي ألسنتك أبلَغ وأيّ بيانك أشفى : أقلمك أبلغ أم لفظُك أم إشارتك أم عَقْدُك ؟ وأنت في ذلك فوقهم وواحدهم.

(من كتابه في التربيع والتدوير - III - ص 90)

* * * * *

41

[...] زعم بعضهم أنّ جميع المُزاح خير من جميع الجدّ، وزعم آخرون أنّ الخير والشرّ عليهما مقسومان [...] فأمّا الذي عدَل بينهما فإنّه زعم أنّ المزاح في موضعه كالجِدّ في موضعه [...] ونحن نعوذ باللّه أن نجعل المزاح في الجملة كالجدّ في الجملة بل نزعم أنّ بعض المزح خير من بعض الجدّ، وعامّة الجد خير من عامّة الهَزْل والحقّ أن يُنْضَح عن بعض المزح، ويُحتَجّ لجمهور الجدّ.

(من كتابه في التربيع والتدوير - III - ص ص 96،93)

* * * * *

42

[...] كما نُحِبُّ أن يخرُج هذا الكتاب تامّا ويكون للأشكال الداخلة فيه جامعا وهو القول [...] بما جاء في ذلك من الكتاب النّاطق والخبر الصادق والشّاهد العَدْل والمَثَل السائر حتى يكون الكتاب عربيا أعرابيّا [...] وحتى يُجتَنَب فيه العويص والطرُق المُتوعّرة والألفاظ المستنكرة وتلزيق المتكلفين وتلفيق أصحاب الأهواء من المتكلّمين [...] وانحلال القوة.

(من كتابه في النّساء - III - ص ص 152 ، 153)

* * * * *

43

[...] فلمّا اعتزمنا على ما ابتدأنا به وجدناه قد اشتمل على أبواب يكثر عددها وتبعد غايتها فرأينا [...] أن نقتصر منه على ما لا يبلغ بالمستمع إلى السآمة وبالمألوف إلى مجاوزة القدر.

(من كتابه في النّساء - III - ص 153)

* * * * *

44

[...] وليس ينبغي لكتب الآداب والرياضات أن يحمل أصحابها على الجَدّ الصّرف وعلى العقل المحض وعلى الحقّ المُرّ وعلى المعاني

الصعبة التي تَستكِدُّ النُّفوسَ وتستفرغ المجهود. وللصّبر غاية وللاحتمال نهاية .

(من كتابه في النّساء - III - ص 153)

* * * * *

45

[...] ولا بأس بأن يكون الكتاب مُوَشّحا ببعض الهزل وعلى أنّ الكتاب إذا كثُر هَزله سَخُفَ كما أنّه إذا كَثُرَ جِدُّهُ ثقُل.

ولا بدّ للكتاب من أن يكون فيه بعض ما يُنَشّط القارئَ وينفي النُّعَاسَ عن المستمع. فمَن وَجَد في كتابنا هذا بعضَ ما ذكرنا فليعلَمْ أنّ قَصْدَنا في ذلك إنّما كان على جِهة الاستدعاء لقلبه والاستمالة لسَمعه وبَصرِه.

(من كتابه في النّساء - III - ص 153)

* * * * *

46

[...] وَوصَفوا المَجْدُولَةَ بالكلام المنثُور فقالوا : « أعلاها قَضيب وأسفلُها كثيب ».

(من كتابه في النّساء - III - ص 159)

* * * * *

47

[...] فليبس يعرف [الصبيّ المُلقّن] فُروقَ النظم واختلاف البحث والنّثر إلاّ مَن عَرف القصيد من الرّجز والمُخمّس مِن الأسجاع والمُزدوج مِن المنثور والخُطَب مِن الرسائل وحتى يَعرِف العَجْزَ العارِض الذي يَجُوز ارتفاعه.

(من كتابه في مقالة العثمانية - IV - ص 31)

* * * * *

48

[...] دَرَجَت الأرضُ مِن العرب والعجم على إيثار الإيجاز وحمد الاختصار وذمّ الإكثار والتّطويل والتّكرار وكلّ ما فضل عن المقدار.

(من رسالته في البلاغة والإيجاز - IV - ص 151)

* * * * *

49

[...] كان الرسول [...] طويلَ الصّمتِ دائمَ السّكْتِ يَتكلّم بجوامِع الكَلِمِ لا فضل ولا تقصير وكان يبغض الثرثارين المُتشدّقين.

(من رسالته في البلاغة والإيجاز - IV - ص 151)

* * * * *

50

[...] كان يُقـال : « أفصَحُ النّاس أسهَلُهم لفظا وأحسَـنهم بديهة والبلاغةُ إصابةُ المعنى والقَصْدُ إلى الحُجّةِ مع الإيجاز ومَعرِفة الفصل من الوصل.

(من رسالته في البلاغة والإيجاز - IV - ص 151)

* * * * *

51

[...] ربّما كان الايجاز محمودا والإكثار مذموما وربّما رأيتَ الإكثار أحْمَدَ من الايجاز ولكلٍّ مذهبٌ ووجهٌ عند العاقلِ.

(من رسالته في البلاغة والايجاز - IV - ص 152)

* * * * *

52

[...] التقليلُ للتخفيفِ والتطويلُ للتعريفِ والتّكرارُ للتوكيد والإكثارُ للتشديد.

(من رسالته في البلاغة والإيجاز - IV - ص 152)

* * * * *

53

[...] وأمّا المذمومُ من المقال فما دعا إلى المَلاَلِ وجاوَز المَقدارَ [...] وخرج مِن مجرى العادة.

(من رسالته في البلاغة والإيجاز - IV - ص 152)

* * * * *

54

[...] وكذلك التمسوا الرِّفقَ والتوفيقَ والإيجازَ [...] وانخفاضَ الصوتِ وأن يُخرِجَ الظالمُ كلامَه مَخرَجَ لفظِ المظلوم. نَعَم وحتى يترُكَ اللحنَ بحُجّتِه بَعدُ ويُخلِّف الداهيةُ كثيرا من أدبه ويغُضَّ من محاسن مَنطقه التماسا لمُواساة خَصْمِه في ضُعف الحيلة والتشبُّه به في قلّة الفِطنة.

نَعَم وحتى يكتُب كِتابَ سِعاية ومَحْلٍ [...] فَيلْحَنَ في إعرابه ويتَسخَفَ في ألفاظه ويتجنَّب القَصْدَ ويهرب من اللّفظ المُعْجِب ليُخفي مكانَ حِذقه [...] حتى لا يحترس منه الخصمُ ولا يتحفّظ منه صاحب الحُكْم بعدَ أن لا يضرّ بعَيْنِ معناه [...] وهذا هو المَوضِع الذي يكون فيه العَيُّ أبْيَن وذُو الغَباوة أفطَنَ والرَدِيُّ أجْوَدَ والأنُوكُ أحْزَمَ والمُضَيِّعُ أحْكَمَ إذا كان غَرضُه الذي إيّاه يرمي [...] الانتفاع بالمعنى المُتَخَيَّرِ دون المُباهاة باللّفظ [...] بل رُبّما لم يَرْضَ باللّفظ السّليم حتى يُسّقِمَه لِيقَع العَجْزُ مَوْقِع القُوّة ويُعْرَض العِيُّ في مَحَلّ البلاغة إذا كان حقُّ ذلك المكان اللّفظَ الدُّونَ والمعنَى الغُفلَ.

(من رسالته في المودة والخلطة - IV - ص ص 196 ، 197)

* * * * *

55

[...] والكِتابُ هو القُطب الذي عليه مدارُ عِلمِ ما في العَالَم وآداب الملوك وتلخيص الألفاظ والغَوص على المعاني السّداد والتَخلُّص إلى إظهار ما في الضمائر بأسهل القول والتّمييز بين الحُجّة والشُّبْهة وبين المفرَد والمشترك وبين المقصور والمبسوط وبين ما يَحتَمِلُ التّأويلَ مِمّا لا يحتمله وبين السّليم والمُعْتَلّ.

(من رسالته في المودة والخلطة - IV - ص 204)

* * * * *

56

[...] وقالوا في تأديب الولاة وتقديم تدبير الكُفاة : « إذا أبْرَدتُم البريد فاجعلوه حَسَنَ الوجه » فكيف إذا قَارَن حُسْنَ الوجه وحُسْنَ الاسم كَرَمُ الضريبة وشَرَفُ العِرق.

(من رسالته في استنجاز الوعد - IV - ص 222)

* * * * *

57

[...] ولم يُذكَر الخُطَباء ولا قَدّمَتْهُم الوفُود عند الخلفاء إلا لِمَا عرفوه من فَضْلِ لسانهم وفضيلة بَيَانِهم وإنّ أصَحّ ما يُوجَد في المعقول وأوْضَحَ ما يُعَدُّ في المحصول للعَرَبِ من الفَضْلِ فَصاحتُها وحُسْنُ مَنطقِها بعد فضائلها المذكورة وأيّامها المشهورة .

(من رسالته في تفضيل النطق على الصمت - IV - ص 237)

* * * * *

58

[...] ولفَضْلِ الفصاحة [...] أنْزَلَ عليه قرآنه عَربيّا [...] فلَمْ يُخَصَّ اللّسانُ بالبيان ولم يُحْمَد بِالبُرهَان إلاّ عِند وجود الفَضْلِ في الكلام وحُسْنِ العبارة عند المنطِقِ وحلاوة اللّفظ عند السّمع.

(من رسالته في تفضيل النطق على الصمت - IV - ص 237)

* * * * *

59

[...] وقد كتبتُ لكَ [...] في هذا الكتاب ما فيه الجزايةُ والكِفايةُ ولو بَسطتُ القَول لوجدتَه مُتّسِعا ولأتاكَ مِنه الدّهْمُ. ورُبّما كان الإقلال في إيجاز أجْدَى من إكثارٍ يُخَافُ عليه المَلَلُ فخلَطتُ لك جِدّا بهزْلٍ وقَرنْتُ لكَ حُجّةً بمُلْحَة لِيخِفَّ مؤونَةُ الكِتَابِ على القارئ ولِيَزيدذلك في نشاط المُستَمِع فجعلتُ الهَزْل بَعْدَ الجِدّ جَمَامًا والمُلْحَةَ بعد الحُجّة مُستَراحا.

(من كتابه في الشارب والمشروب - IV - ص 381)

* * * * *

60

[...] ولعلم أنّ قراءة الكُتب أَبْلَغُ في إرشادهم من تلاقيهم إذ مع التّلاقي يَقْوَى التصنّع ويَكْثُر التظالمُ [...] وعند المُزَاحمة تشتدُّ الغلبةُ وشَهوَةُ المُباهاة والاستحياءُ من الرجوع [...] وعن جميع ذلك تحدُثُ

الضغائن [...] وإذا كانت القلوب على هذه الصفة [...] امتنعت عن المعرفة وعَمِيَت عن الدّلالة.

وليس في الكتب علّةٌ تَمنَع من دَرْكِ البُغْيَة وإصابة الحُجّة لأنّ المُتَوحّدَ بقراءتها والمُتَفرّدَ بِفَهْم معانيها لا يُباهي نَفْسَهُ ولا يُغالِبُ عَقْلَه ولا يُعَازُّ خَصْمَهُ.

(من كتابه في الجوابات واستحقاق الإمامة - IV - ص 296)

* * * * *

61

[...] والكتاب قد يَفضُل ويرجح على واضعه بأمور منها أنّ الكتاب يُقرأ بكلّ مكان وفي كلّ زمان [...] وذلك أمرٌ يستحيل في الواضِع ولا يُطمَع فيه من المَنَازِع وقد يذهب العالم وتبقى كتُبه ويفنَى ويبقى أثرُه.

(من كتابه في الجوابات واستحقاق الإمامة - IV - ص ص 296 ، 297)

* * * * *

62

[...] ولولا ما رسَمَت لنا الأوائلُ في كُتُبها وخلّفت من عجيب حِكَمِها ودوّنت من أنواع سِيَرِها حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا [...] لقد خَسَّ حظُّنا من الحِكمة وانقطع سبيلنا إلى المعرفة ولو أُلْجِئْنَا إلى قدرِ قُوتِنا [...] بما أدْرَكَتْهُ حواسُّنا [...] لقد قَلّتْ المعرِفَةُ وقَصُرت الهِمّةُ [...] فاعتَقَم الرّأيُ ومات الخاطرُ وتبلّد العقلُ واستبدَّ بنا سوءُ العادة.

(من كتابه في الجوابات واستحقاق الإمامة - IV - ص 297)

* * * * *

63

[...] فينبغي أن يكون سبيلُنا فيمن بَعْدَنا سبيلَ مَنْ قبلَنا فينا مع أنّا قد وجدْنَا في العِبرة أكثَر ممَّا وجَدُوا كما أنّ بعدنا يجِدُ من العِبرة أكثر ممّا وجدنا فمَا ينتظِرُ الفَقيهُ بفِقهه والمحتَجّ لِدينه والذابّ عن مَذْهَبه ومُوَاسِي النّاس في معرِفَته وقد أمْكَن القولُ وأطْرَق السّامعُ [...] وهبّت رِيحُ العلماء.

(من كتابه في الجوابات واستحقاق الإمامة - IV - ص 298)

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 215 ـ 238

القبيح الجميل في خمريّات أبي نوّاس

لا تَلُمْنِـي عَلَى الّتِي فَتَنَتْنِـي ... وَأَرَتْنِـي القَبِيـحَ غَيْـرَ قَبِيـحِ
(الدّيوان ص 24)

وَاسْقِنِـى حَـتّى تَـرَانِـي ... حَسَنًـا عِنْـدِي القَبِيـحُ
(الدّيوان ص 434)

فَلَمَّا تَوَقَّى اللّيْلُ جُنْحًا مِنَ الدُّجَى ... تَصَابَيْتُ وَاسْتَجْمَلْتُ غَيْرَ جَمِيلِ
(الدّيوان ص 16)

إعداد : **لمياء تقتق بن يحيى**

للبحث في « القبيح الجميل في خمريات أبي نوّاس » سببان إثنان ناتجان عن استقراء ديوان الحسن بن هانئ. أحدهما ما تواتر في المدوّنة نفسها من عبارات ووحدات معجميّة تتّصل وثيق الاتّصال بحقلي « القبيح » و « الجميل » الدّلاليّين والآخر ما كان لهذه المدوّنة من أثر في آراء النّقاد، القدامى منهم والمحدثين، آرائهم في خمرياته وآرائهم في سيرته. فلا يغيب عن القارئ أنّ أبا نوّاس كان مثار حركة نقديّة امتدّت إلى عصرنا الحاضر وذلك لما سبّبه شعره من إحراج لبعض المتقبّلين واستفزازهم حتّى خشي من تناقله وروايته وصار قائله رمزا للابتذال والسّخف والخبث .

وقد عمدنا في عنوان البحث إلى جعل « الجميل » نعتا « للقبيح » على ما في المركب النّعتيّ من غرابة مأتاها الجمع بين معنيين متضادّين حتّى نبرز ما في المفهومين من تواشج عميق في شعر أبي نواس قوامه تحويل القبح جمالا . ومن هنا يبرز الجانب الأساسيّ من إشكاليّة هذا البحث. لذلك نحتاج إلى تحديد عامّ لمفهومي « القبيح » و « الجميل » حتّى نخصصّه لنرى تجلّياته في خمريّات أبي نوّاس .

إنّ التفكير في الجمال يستدعى بالضّرورة التّفكير في القبح حتّى أصبح من البداهة أن يعرّف الواحد منهما بالآخر. وتعريف الشيء بضدّه هو درجة من درجات التّعريف لا ترقى إلى مرتبة الحدّ أي تعريف الشّيء في ذاته كما يقول المناطقة لكنّها عمليّة ضروريّة يدفع إليها العقل البشريّ كلّما آستعصى عليه وضع تحديد صارم مطابق للشّيء ذاته. وهو ما يعكسه مجمل التّعريفات التّى عدنا إليها كالقول :

« إنّ الجميل ما ليس قبيحا » أو « إنّ القبيح ما لم يشتمل على أسس الجمال ». (1)

ويقول لوسيان براي في كتابه « في الجمال : دراسة في أصل الحسّ الجمالي وتطوّره » : « عن السّؤال : ما القبيح ؟ لا أحد يخرج في إجابته عن القول : هوعكس الجميل ». (2)

---

(1) Voir : Laid in Encyclopaedia Universalis. Index. Paris 1990 p : 1941

وانظر أيضا . التّهانوي . كشّاف اصطلاحات الفنون. بيروت دار صادر. د. ت . مادّة : الحسن : ج 1. ص 384 ومادة : القبح . ج 2 . ص 1175. ولسان العرب : مادة ، قبح وحسن وجمل .

(2) Bray Lucien : Du beau : essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique Paris ; Félix Alcan , éditeur 1902; p ; 212

على أنّا لا نعدم في الدّراسة الجماليّة لهذين المفهومين فصلا بينهما وتمييزا فكان أن ربط الفلاسفة والمفكّرون الجميل بالكمال والنّفع والخير والاعتدال والتّناسب وكان أن عُلّق القبيح بمعاني النّقص والضّرر والشّرّ والاختلال والفوضى .[3]

وتبدو الآراء والتّعريفات السّابقة أقرب إلى التّقرير ووضع الحدود منها إلى طرح الموضوع طرحا إشكاليّا لذلك لا يوافق أحد أعلام الجماليّات الحديثة على مثل هذا التّمييز بين القبيح والجميل ويذهب إلى أنّه لا بدّ من البحث عن الكيفيّة التي يكون بها القبيح موضوع حكم جماليّ . فـ « ليس الذي يعجبنا في الأثر الفنّي هو الفظيع أو المرعب في ذاته وإنّما كيفيّة نقله وما توفّرت عليه من مظاهر نادرة . فإنّ إعجابنا يتوجّه في الحقيقة إلى فنّ المبدع » .[4]

ومن النقاد العرب من وعى هذا الإشكال . فقد تساءل طه حسين عن علاقة الشرّ بالفنّ فقال : « هل يستطيع الفنّ أن يتّخذ الشرّ موضوعا ويستخلص منه صورا فنيّة جميلة ؟ وبعبارة أدقّ وأوضح : هل في الشرّ جمال يصلح موضوعا للفنّ ؟ » .[5]

ويضيف كراستوفسكي مبرّرا ضرورة حضور القبيح في الفنّ : « إنّ الجمال بارد غثّ مملّ » .[6]

---

(3) انظر جميل صليبا : المعجم الفلسفيّ : بيروت - الشركة العالميّة للكتاب. مادّة « جميل وعلم الجمال » ج 1 ، ص ص : 410/407 . مادة « القبيح » : ج 2 ص ص 185 ـ 186 .

(4) Urritia (A) Laid in Encyclopédie philosophique universelle T 1 : Les notions philosophique P 1434.

(5) عن عزّ الدين اسماعيل : الأسس الجماليّة في النّقد العربي. مصر. دار الفكر العربي. ط1. 1955. ص 32.

(6) Encyclopédie philosophique : Idem

فالجمال بهذه الصّفات لا يلفت انتباه المتقبل ولا يشدّه إليه ومزجه بمظاهر قبيحة تحقق غاية الفنّان .

وفي هذا السّياق يندرج بحثنا في القبيح الجميل في خمريّات أبي نوّاس، ذلك أنّ هذا الجميل الرّتيب يحتاج إلى زعزعة ليسترجع حيويتّه ونضارته ويؤصّل من جديد كيانه. وهذا ما أقبل عليه الشّاعر حينما تجرّأ على هذا السّائد في المؤسسة الأخلاقيّة من جهة والمؤسّسة النّقديّة من جهة ثانية فأنشأ معهما علاقة صداميّة عكسها شعره كما عكستها آراء النقّاد فيه .

ولعلّ في قول ابن الأعرابيّ : « إنّه من أشعر النّاس وما يمنعنا من رواية شعره إلاّ تبذّله وسخفه » [7] ما يشفّ عن هذا الصّدام ويدلّ على وجود الإشكال. وهو ما يؤكّده العتّابيّ : « لو أدرك الخبيث الجاهلية لما فضّل عليه أحد » . [8] كما يؤكده قول ابن خالويه : « لو لا ماغلب على شعر أبي نوّاس من الهزل لاستشهد بكلامه في كتاب اللّه » . [9]

إن هذه الشّواهد الّتي أوردناها تشترك كلّها في الاعتراف بشاعريّة أبي نوّاس لكنّها تحترز جميعها من القيم التي عبّر عنها شعره ولعلّ موقف العتّابيّ من أكثر المواقف تعبيرا عن هذا الحرج ومن أكثر المواقف إدراكا وتمثّلا للقيم التّي عبّرت عنها قصائده . فأنْ يكون الإقرار بأفضليّته المطلقة مشروطا - شرط استحالة - بانتمائه إلى العصر الجاهلي فذاك يعني أنّ العتّابيّ أدرك أنّ تجربة أبي نوّاس تتناسب أكثر مع مجتمع

(7) ابن منظور المصريّ : أبو نوّاس في تاريخه وشعره ومبادله وعبثه ومجونه. بيروت . دار الجيل د . ت . ص 53.

(8) المرجع نفسه : ص 52.

(9) المرجع نفسه : ص 5.

تختلف منظومته الأخلاقيّة عن تلك التي أرسى دعائمها الإسلام بوضع الحدود الصّارمة بين « الحلال » و « الحرام » بين الإباحة و « الحجر » بين « الحسن » و « القُبْحُ » .

لكن إلى أيّ حدّ يجوز الفصل بين المظاهر الجماليّة في النصّ الشّعريّ والقيم الّتي يعبّر عنها ؟ وهل يستقيم الإقرار بقيم جماليّة دون النّظر في محتواها الأخلاقيّ أو الاجتماعيّ ؟

ولا شكّ في أنّ التصورّ الّذي يعرضه ابن خالويه والعتابيّ وابن الأعرابيّ في شأن أبي نوّاس يعبّر عن موقف القدامى من قضية اللّفظ والمعنى وثنائيّة الشّكل والمحتوى، فمباحثهم في الأدب بوجه عامّ والشّعر بوجه خاصّ تقوم على « ثنائيّة حادّة تفصل بين اللّفظ والمعنى كلّ الفصل وتسلّم بإمكانية وجود معنى جيّد تعبّر عنه ألفاظ رديئة أو العكس »[10] مّما أدّى في نهاية المطاف إلى الفصل بين الشّكل ومحتواه ، وبين عمق التّجربة الوجوديّة وطرق التّعبير عنها شعريّا .

من هذا المنطلق نفهم لماذا وقع الفصل بين مستويين في تجربة أبي نوّاس : بين ما يمكن الاصطلاح عليه بشعريّة الشّكل وبين « سُخف » القيم والمعاني الّتي عبّر عنها هذا الشّكل .

لكن إذا ما نظرنا إلى الموضوع من زاوية حديثة نتجاوز فيها الفصل بين الشّكل والمحتوى وبين اللّفظ والمعنى والقيمة الجماليّة ومحتواها الأخلاقيّ وتناولنا تجربة أبي نوّاس في تماسك مستوياتها المختلفة أمكننا القول إنّ مأتى المزيّة في شعره إنّما يعود بالأساس إلى هذه القدرة على جعل المحرّم مصدرا للذّة وقلب المبتذل نادرا وتصيير القبيح جميلا بمختلف

(10) جابر عصفور : الصّورة الفنيّة في التراث النّقدي والبلاغي عند العرب . بيروت . دار التّنوير للطبّاعة والنّشر . ط 2 . 1983. ص ص 311 - 312.

طرق التّحويل التيّ أجراها . فكأنّه وعى مبكّرا ما يقتضيه الفنّ من شروط، حتّى ينجح ويستمرّ ويفعل في المتقبّل فعل السحّر والدّهشة : « فلا بدّ للفنّ من شيء متوحّش ، فجّ، مستفزّ ومتجاوز للحدود ». كما يقول : ديدرو [11] .

وقد رأينا أن نتناول هذه الإشكاليّة في مستويين إثنين : أسمينا الأوّل « جماليّة المحرّم » ونقصد بها ما كان له علاقة بالتّصوّرات والأحكام الدّينيّة وأطلقنا على الثّاني إسم « جماليّة القبح » ونقصد بها ما كان له علاقة بإكراهات المؤسّسة النّقديّة. سواء ما تعلّق بانتقاء الألفاظ أو بطريقة بناء القصيدة التقليدية وكيفية استهلالها .

I - جماليّة المحرّم :

[وَإِنْ قَالُوا حَرَامٌ قُلْ حَرَامٌ   وَلَكِنَّ اللَّذَاذَةَ فِي الحَرَامِ]

لا يحتاج الدّارس لشعر أبي نوّاس إلى إقامة الحجّة على هذا التّعارض الصّارخ بين القيم التّي يمجّدها والمعايير الأخلاقيّة التّي عاصرها. وفي مواضع كثيرة من قصائده يشير إلى هذه الأحكام والحدود وإلى قدسيّتها وكثيرا ما آقترن ذلك بتعويض البكاء على الأطلال بالبكاء على الخمرة كما جاء في مطلع إحدى لاميّاته [الطويل] :

لَقَدْ جُنَّ مَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ مَنْزِلِ   وَيَنْدُبُ أَطْلاَلاً عَفَوْنَ بِجَرْوَلِ

....

وَلَكِنَّنِي أَبْكِي عَلَى الرَّاحِ إِنَّهَا   حَرَامٌ عَلَيْنَا فِي الكِتَابِ المُنَزَّلِ [12]

---

(11) Cité par : J Locoste : L'idée du Beau. Paris. Bordas. 1986 p : 8

(12) الديوان : تح : أحمد الغزالي. بيروت. دار الكتاب العربي. 1982. ص 679. و« جرول » هي الأرض ذات الحجارة.

ويضيف في قصيدة أخرى [الطويل] :

بَكَيْتُ وَمَا أَبْكِي عَلَى دِمَنٍ قَفْرِ وَمَا بِي مِنْ عِشْقٍ فَأَبْكِي مِنَ الْهَجْرِ
وَلَكِنْ حَدِيثٌ جَاءَنَا عَنْ نَبِيِّنَا فَذَاكَ الذِي أَجْرَى دُمُوعِي عَلَى النَّحْرِ
بِتَحْرِيمِ شُرْبِ الخَمْرِ والنَّهْيِ جَاءَنَا فَلَمَّا نَهَى عَنْهَا بَكَيْتُ عَلَى الخَمْرِ (13)

وتختزل عبارات «المحرّم» و «النّهى» و «الذّنب» و «العقاب»، وهي كثيرا ما تتردّد في شعر أبي نوّاس مختلف صيغ الخضوع والحظر والمنع ورغبة النّظام الأخلاقيّ في قمع رغبات النّفس خدمة للخير الأسمى ونحتا لمعالم المجتمع الفاضل. لكنّ هذه الغاية لا تتحقّق إلاّ على حساب حريّة الذات وبواسطة سلبها إرادتها. ولقد أدرك أبو نوّاس - حتّى وإن لم يكن مفكّرا أخلاقيّا أو فيلسوفا وجوديّا - بالفطرة أو بعمق التّجربة أو بهما معا أنّ الخضوع المطلق لنواميس الموروث الأخلاقيّ والموروث الفنّي يلغي تفرد الشّاعر وفرديّة الإنسان. لذلك عبّرت قصائد كثيرة له عن سعي واع إلى تجسيد هذا التفرّد وهذه الفرديّة إن في مستوى الأشكال وإن في مستوى القيم والمعاني .

ويكشف هذا التصورّ في نظرنا عن أحد العناصر المركزيّة لرؤية أبي نوّاس للعالم. ومن بين أبياته الكثيرة التي يصرّح فيها بهذا التصوّر ننتقي بيتا عبّر بكثير من العمق عن هذا التّلازم بين حريّة الفرد وخرق المعيار وهتك حرمة المقدّس . يقول في معرض ردّه على معاتبة [الوافر] :

تَعِيبِينَ الذُّنُوبَ وَأَيُّ حُرٍّ مِنَ الْفِتْيَانِ لَيْسَ لَهُ ذُنُوبُ (14)

(13) الديوان ص 36.
(14) الديوان ص 12.

ولا تكمن أهميّة هذا البيت فيما يصرّح به فحسب بل تكمن أيضا فيما يسكت عنه ويؤدّي إليه التأمّل والتّأويل ضرورة . فإن كان الذّنب علامة تحرّر فإنّ عدم اقترافه علامة استرقاق وخضوع. لذلك يجعل أبو نوّاس الذّنب مراتب ، أعلاها درجة أقدرها على إثبات الذّات. يقول : [الكامل] :

لاَ تَرْكَبَنَّ مِنَ الذُّنُوبِ خَسِيسَهَا   واعْمَدْ إِذَا قَارَفْتَهَا لِلأَنْبَلِ (15)

وتبدو صفة « الأنبل » في هذا السّياق غير مناسبة لموصوفها « الذّنوب » ممّا يحمل على الاعتقاد أنّ السّياق سياق مجاز. لكن إذا ما اعتبرنا أنّ الذّنب قيمة عليا في تصوّر أبي نوّاس أدركنا مدى التّوافق والانسجام بين النّبل والذّنوب .

إنّ هذا المثال الذي كنّا بصدد تحليله هو نموذج لظاهرة فنيّة متواترة في أغلب قصائده قوامها تحويل علاقات التّنافر والتّقابل بين مفردات اللّغة إلى علاقات تكامل وترادف. فثنائيّة الذّنب / الحريّة تتجاور مع ثنائيّات أخرى كالحرام / الحلال والقبيح / الحسن. وما هذه الثّنائيّات إلاّ وليدة ثنائيّة أخرى نعتبرها جوهريّة تشدّ ظواهر كثيرة بعضا إلى بعض في شعره هي ثنائيّة الهدم والتّأسيس : هدم صرح النّموذج ومحاولة بناء نموذج مختلف. فاللّذّة تصبح قرينة الحرام بل مقصورة عليه : [الوافر] :

وَإِنْ قَالُوا حَرَامٌ قُلْ حَرَامٌ   وَلَكِنَّ اللَّذَاذَةَ فِي الحَرَامِ (16)

ويضيف [الكامل] :

(15) الديوان ص 199.

(16) الديوان ص 693.

حَلَّلْتُ ـ لاَ حَرَجًا ـ عَلَيَّ حَرَامَهَا ولَرُبَّمَا وَسَّعْتُ غَيْرَ مُحَلَّلِ [17]

وتحيل القراءة الحرفيّة لهذين البيتين اللّذين عكسا تحليل المحرّم وتجميل القبيح على علاقة صداميّة بين الشّاعر والله الغاية منها التّحدّي لأيّ قانون حتّى إن كان القانون الإلاهيّ لما يمثّله من ضبط وحصر وتقييد . ولعلّ هذا هو الذي يرفض الشّاعر الرّضوخ إليه .

وهذه القراءة قد أغرت بعض الدّارسين فصنّف أبا نوّاس ضمن الشّعراء الزّنادقة الكفرة الذين اتّخذوا الإباحيّة مذهبا في حياتهم [18] بينما ذهب آخرون إلى نعته بالفوضويّ والهامشيّ لما شاع عنه من خروج عن السّائد [19].

والحقّ أنّ مثل هذه القراءة لا تمدّنا بالصّورة الممكنة تاريخيّا وثقافيّا عن الشّاعر فلم يكن همّه خرق عقيدة دينيّة بقدر ما كان التمرّد على ما

(17) الديوان ص 199.

(18) انظر : ابن قتيبة : الشّعر والشّعراء. بيروت. دار الثقافة. ج 2. ص 691.
وانظر : ابن منظور المصري : أبو نوّاس. ص 200.

(19) انظر علي شلق : أبو نوّاس بين التخطّي والإلتزام. بيروت. المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع. ط 1. 1982. فصل : الرّفض عند أبي نوّاس.
ويعلّل سامي سويدان في كتابه : في النصّ الشّعري العربي. بيروت. دار الآداب 1989. هامش ص 80. استخفاف أبي نوّاس بالمحظورات والقيم الإجتماعيّة السّائدة بالغياب المبكّر للأب والعلاقة المستقلّة بالأمّ وهو أمر « لم يتح للطّفل أن يبلغ المرحلة الرّمزيّة التي تتيحها المرحلة الأوديبيّة ـ حيث يسمح وجود الأب بإحلال نظام الكبت الأوّلي... وهذا الغياب يفسّر ... غياب الأنا الأعلى عند أبي نوّاس ... ».
ونحترز في شأن هذا النّوع من القراءات ـ حتّى وإن اعتمدت على أدوات علم التّحليل النّفسي ـ وذلك لأنّ أصحابها إذ يطابقون بين حياة الشّاعر وشعره يغفلون عن محدد أساسي من محدّدات القول الشّعري وهو التّخييل. فالشّاعر قد يبدع عوالم من الصّور والمجازات لا تعكس « الحقائق التّاريخيّة ضرورة. ثمّ ـ وردّا على ما ذهب إليه سامي سويدان ـ هل يؤدّي الغياب المبكّر للأب وجوبا إلى غياب « الأنا الأعلى » ؟ ألا يمكن الحديث ـ في غياب الأب البيولوجيّ ـ عن « أب إجتماعيّ ـ أو « أب رمزيّ » يشكّله الوعي الإجتماعيّ والثقافة السّائدة ؟
وأخيرا إنّ هذا الإتجاه في التّفسير يتناسى أنّ أبا نوّاس وأبا العتاهية وبشّار ثمّ أبا تمّام... يمثّلون حساسيّة شعريّة جديدة وتصوّرا شعريّا مختلفا أكثر ممّا يمثّلون ظواهر فرديّة شاذّة أو هامشيّة .

اتّفقت عليه الجماعة وما أضحى المعيار والمثال. وإلاّ كيف نفسّر تلك الأبيات التّي طلب فيها الشّاعر العفو الإلهيّ والغفران وحاسب النّفس وشهواتها وقرّعها تقريعا ؟ ثمّ كيف نفهم ما ورد في قصائده من تحريض على مخالفة القوم واستخفاف بما يطلبون عبر شخصيّة اللاّئم التي لم تخل قصيدة منها ولا ينفكّ أبو نوّاس في كل مرّة يردّ نصحها. يقول [مجزوء الرّمل] :

عَاذِلِي فِيهَا أَطِعْنِي　　　وَأَقِلَّ الآنَ لَوْمِي
أَبَدًا مَا عِشْتَ خَالِفْ　　　دَأْبَ قَوْمٍ بَعْدَ قَوْمِ [20]

وعن هذا التّشجيع على الخروج تولّدت في هذا الشّعر الخمريّ ثنائيّة السرّ والجهر أو التستّر والعلانيّة وهي ثنائيّة اتّخذها الشّاعر للتّعبير عن نفس الغاية التي عبّرت عنها سابقا ثنائيّة الذّنب / الحريّة أي إثبات الذّات وتأكيد حريّتها. فكان أبو نوّاس في كلّ قصيدة تقريبا لا يفتأ أن يصرّح بمعاصيه ويعلن مجونه [21]. بل إنّه لا ينثنى عن إصراره على التّهتّك مفصحا عن تعلّقه بهما إذ هما قوام حياته.

وقد اشتملت المعاني التي جسّدت هذا الجهر على كلّ أبواب الحرام فلم يترك الشّاعر بابا من أبواب المعاصي إلاّ طرقه ولم يذكر حكما شرعيّا إلاّ خرقه. وإنّنا لنعتبر قصيدته فتوى فقيه [22] أبرز مثال على تلاعبه بتلك الحدود واستخفافه بها، إذ تحدّث عن الزّنى واللّواط وقضاء

(20) الديوان ص 205.

(21) يقول في ديوانه ص 33 [مجزوء الخفيف] :

اسْقِنِي الخَمْرَ جَهْرَةً　　　وَالطِنِي وَازْنِنِي

(22) الديوان ص 200.

الصّلاة وإفطار رمضان والعدول عن الحج [23]. بل إنّه يؤكّد هذا الاستخفاف بتعديد الدّقائق ووصف التفاصيل ممّا يولّد لدى المتقبّل حرجا وإن كان عند أبي نوّاس مصدر لذّة ثانيّة. ويجعلنا مثل هذا الموقف نعي بأنّ التهتّك والابتذال ليسا ما يصبو إليهما النّواسيّ في حياته بل إنّهما سبيل إلى استفزاز الآخر وزعزعة ثوابته الأخلاقيّة والدّينيّة والاستهزاء ممّا أصبح لديه مقدّسا أو كالمقدّس.

يقول [الطويل] :

فَهَلْ لَكَ فِي أَنْ نَجْعَلَ اليَوْمَ نُسْكَنَا ... وَنَشْرَبَهَا فِي البَيْتِ سِرًّا مِنَ النَّاسِ
فَإِنْ فَطِنُوا قُلْنَا : نَصَارَى وَعِيدُهُمْ ! ... وَلَيْسَ لِشُرْبِ الرَّاحِ فِي العِيدِ مِنْ بَاسِ
وَإِنْ أَكْبَرُوا الإفْطَارَ أَوْ شَنَّعُوا بِهِ ... أَعَدْنَا لَهُمْ يَوْمًا جَدِيدًا عَلَى الرَّاسِ [24]

إنّ ظاهر هذه الأبيات سعكس استهتار الشّاعر بالصّوم وبالمبدإ القائل «إن عصيتم فاستتروا». لكنّ المتأمّل فيها يجد شخصيّة قلقة متوتّرة هاجسها فرض الإرادة الفرديّة ومواجهة الجماعة فكانت كلّ السّبل مباحة لتحقيق ذلك وإن توسّل إليه بإعلان المعصية. فالسرّ عند أبي نوّاس أضحى من مرادفات المسايرة والخضوع والاستجابة ولذلك سلّط عليه هو أيضا التّحويل ممّا يكسب المعصية واقترافها لذّة وانتشاء.

---

(23) يقول في ديوانه ص 205 [مجزوء الرّمل] :

عَاذِلِي فِيهَا أَطِعْنِي ... وَأَقِلَّ الآنَ لَوْمِي
وَاشْرَبِ الرَّاحَ وَدَعْنِي ... مِنْ صَلاَةِ كُلَّ يَوْمِ
وَإِذَا مَا حَانَ وَقْتٌ ... لِصَلاَةٍ أَوْ لِصَوْمِ
فَارْفَعِ الصَّوْمَ بِشُرْبٍ ... وَامْزُجِ الخَمْرَ بِنَوْمِ

ويقول : في المصدر نفسه ص 167 [البسيط] :

وَقَائِلٍ هَلْ تُرِيدُ الحَجَّ قُلْتُ لَهُ ... نَعَمْ إِذَا فَنِيَتْ لَذَّاتُ بَغْدَاذِ
فَكَيْفَ بِالحَجِّ لِي مَا دُمْتُ مُنْغَمِسًا ... فِي بَيْتِ قَوَّادَةٍ أَوْ بَيْتِ نَبَّاذِ

(24) الديوان ص 212.

لقد حاولنا فيما سبق أن نبرهن على أنّ «المحرّم» مفهوم مركزيّ وقيمة أساسية بقطع النّظر عن طبيعة هذا المحرّم أكان دعوة إلى شرب الخمر أم إشباعا للرّغبات الجنسيّة أو عدولا عن أداء الفرائض. فالمحرّم كما تعامل معه أبو نوّاس يستوعب مختلف السياقات والقضايا التي دار عليها شعره. لهذا الأمر تجنّبنا الإسهاب في موضوع الخمرة وقد اعتبره أغلب النّقاد علامة براعة وتفوّق وامتياز [25] في تجربة أبي نوّاس. ولا جدال في صحّة هذا الحكم إذا ما جعلنا مقياسنا اختصاص شاعر من الشّعراء بغرض من الأغراض دون غيره كاختصاص أبي العتاهيّة بغرض الزّهد واختصاص صالح بن عبد القدّوس بشعر الحكمة واختصاص الفرزدق أو جرير بشعر الهجاء.

لكن كيف نُفسّر سعي أبي نوّاس - والجيل الذي يمثّله - إلى إعادة النّظر في بعض المسلّمات النّقديّة كمحاولة تجاوز المقدّمة الطّلليّة والبحث عن أشكال جديدة للصّياغة ؟ هل الخمرة بما هي موضوع للقول تقود بالضّرورة إلى هذا التّعارض بين القديم والمحدث ؟ ألم يكن من الممكن لو اقتصر أبو نوّاس على مجرّد تصوير «مجونه» و «سخفه» أن يحتكم إلى مقاييس النّموذج والمعيار ؟

لا شكّ أنّ الخمرة في شعر أبي نوّاس هي عنوان تجربة لكنّها لا تعبّر عن جوهر هذه التّجربة ومنطلقاتها الدّفينة أو غاياتها البعيدة. فجوهر هذه التّجربة يمكن حسب رأينا في سعي هذا الشّاعر إلى تجاوز جملة الإكراهات سواء أكانت دينيّة أم فنيّة. ولمقتضيات الدّراسة وللفصل بين المحرّم الدّيني و «المحرّم الجمالي» أو ما تحرّمه المؤسسة الدّينيّة وما تحرّمه المؤسّسة الجماليّة ميّزنا بين المحرّم والقبيح فهذا ألصق بالتّصوّرات والقيم وذلك أعلق بالذّوق وبميدان الفنّ.

---

(25) انظر مقدّمة الدّيوان ص (ف).

II - جماليّة القبيح :

لئن ظلّ القبيح قيمة نسبيّة تتدخّل في تحديدها عوامل شتّى دينيّة وأخلاقيّة وتاريخيّة فإنّ ما رسخته العادة وشاع في الاستعمال اعتبر في الغالب مقياسا للتّمييز بين حدّ الجميل وحدّ القبيح وهذا ما يؤكّده النّقاد العرب القدامى عندما ألزموا الشّاعر بجملة أدوات وشروط اعتبرت في الوقت نفسه علامة على الجودة والتّميّز «كالوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشّعر... وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتها... والسّنن المستقلّة منها وعذوبة ألفاظها وجزالة معانيها»[26]. وحذّروا في المقابل ممّا اعتبروه علامة وهن وضعف وقبح كـ «اجتناب ما يشين من سفاسف الكلام وسخيف اللّفظ والمعاني المستترة... والعبارات الغثّة»[27].

وإنّ بعض هذه الشّروط الموجبة أو السّالبة تشير إلى جملة الإكراهات التي فرضت على الشّاعر سواء تلك التي تعلّقت بالبنية[28] أو اللّفظ أو المعنى أو القيم الأخلاقيّة[29]. وما يهمّنا من هذه الإشارات هو التأكيد على أنّ النّقاد القدامى قد فصلوا فصلا حاسما بين محدّدات الحسن ومحدّدات القبح ولم يقبلوا أن تكون هذه مولّدة لتلك. يقول ابن طباطبا : «وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميّز الأضداد ولزوم العدل

---

(26) ابن طباطبا : عيار الشّعر. تحقيق عبّاس عبد السّتار. بيروت. دار الكتب العلميّة. ط 1. 1982. ص 10.

(27) المرجع نفسه .

(28) من شروط البنية كما هو معروف ما حدّده ابن قتيبة من ضرورة الاستهلال بالمقدّمة الطلليّة حتّى «يميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه وليستدعي له إصغاء السّامع إليه». انظر : الشّعر والشّعراء. ج ا. ص 20.

(29) انظر : شكري مبخوت : جماليّة الألفة (النصّ ومتقبّله في التّراث النّقدي). تونس. بيت الحكمة. 1993. ص ص 24 ـ 29.

وإيثار الحسن واجتناب القبيح »[30]. ولا شكّ في أنّ هذه المحدّدات كانت نتيجة استقراء لمدوّنة شعريّة تختلف ظروف إنتاجها وتقبّلها عن تلك التي عاصرها جيل المولّدين، هذا الجيل وعى أنّ أشكال النّظم القديمة وأدواتها ومثلها لم تعد تستجيب استجابة تامّة إلى حاجات عصر جديد قطع مع أصول البداوة والحياة العربيّة القديمة. وباستحضار هذه المعطيات نفهم لم عمل أبو نوّاس على خلخلة بنية القصيدة العربيّة.

ولئن نالت هذه الظّاهرة حظّا واسعا لدى النّقاد وأصبحت أمرا شائعا معروفا فما نودّ تأكيده أمران إثنان :

أوّلهما : تعبيره عن ضيقه بما تمثّله بنية النّموذج القديم من سلطة نافذة حتّى وإن سعى إلى تجاوزها يقول [الطويل] :

دَعَانِي إلَى نَعْتِ الطُّلُولِ مُسَلَّطٌ   تَضِيقُ ذِرَاعِي أنْ أجُوزَ لَهُ أمْرَا
فَسَمْعٌ أمِيرَ المُؤْمِنِينَ وَطَاعَةٌ   وَإنْ كُنْتَ قَدْ جَشَّمْتَنِي مَرْكَبًا وَعْرَا [31]

وليس هذا الحرج الذي يعبّر عنه أبو نوّاس في قوله «قد جشّمتني مركبا وعرا» وليد عجز عن احتذاء القديم بل وليد إحساس عميق بأنّ هذه البنية قد خلقت لزمان غير زمانه. وهذا ما يعكسه أحد النّقاد القلائل الذين ناصروا المحدثين وهو الصّولي، فاعتبر شعرهم «أشبه بالزّمان والنّاس له أكثر استعمالا في مجالسهم وكتبهم ومطالبهم»[32].

وثانيهما : أنّ أبا نوّاس لم يقتصر في قصائده على خرق بنية القديم بل عمل على محاورتها وبيان عدم ملاءمتها لعصره. وتحفل

(30) عيار الشّعر ص ص 10 - 11.
(31) الديوان ص 21.
(32) الصّولي : اخبار ابي تمام. تح محمّد عبده عزّام ومحمّد عساكر ونظير الإسلام الهندي. 1936. ص 16.

مطالع عدد كبير من قصائده بمختلف ضروب التّعليل لهذا الاختراق والسّخرية ممّن يتمسّكون بنظام القول الشّعريّ الموروث.

وقد كانت الخمرة - بما تفرضه من إطار حضريّ جديد ونمط عيش مختلف - أداته لخلخلة هذه البنية. لذا نميل إلى اعتبارها أداة من أدوات الفنّ الشّعريّ عند أبي نوّاس أكثر ممّا هي أداة «للعبث» و «المجون» و «السّخف».

ولا شكّ في أنّ الخمرة كما كانت في الخطاب الدّينيّ «أمّ الخبائث» كانت في شعر أبي نوّاس «أمّ البدائع» اتّخذها أداة فنيّة لتعويض البكاء على الأطلال بالبكاء على النّدامى طورا (33) وعلى حدّها طورا آخر(34) ولتعويض الوقفة الطلليّة بالوقفة الخمريّة (35) طورا ثالثا. وهو بهذا السّلوك يخرق «حراما» فنيّا ويجمّل قبيحا إذ عدّت المؤسّسة الشّعريّة الخروج عن عمود الشّعر وبنية القصيدة التّقليديّة «فعلا قبيحا» عكسه موقف النّقاد القدامى ونقله ابن طباطبا في كتابه «عيار الشّعر».

وتحيلنا هذه المسألة على قضيّة أخرى ذهب في ظنّنا أنّنا سنجد صدى لها في شعر أبي نوّاس الخمريّ وهي قضيّة محنة المولدين. يقول ابن طباطبا : «والمحنة على شعراء زماننا في أشعارهم أشدّ منها على من كان قبلهم لأنّهم قد سبقوا إلى كلّ معنى بديع ولفظ فصيح وحيلة لطيفة وخلابة ساحرة. فإن أتوا بما يقصر عن معاني أولئك ولا يربي عليها لم يتلقّ بالقبول وكان كالمطرّح المملول» (36) ولكن بتأمّلنا في هذا الشّعر تبيّنا أنّ الحسن ابن هانئ قد ابتدع طرقا في القول مكّنت شعره من نيل

---

(33) الديوان ص 3.

(34) المصدر نفسه ص 36.

(35) المصدر نفسه ص 3.

(36) ابن طباطبا ص 15.

حظوة لدى النقّاد بل إنّ هؤلاءهم الذين عرفوا المحنة وعاشوها إذ تردّدوا بين قبول شعره وبين رفضه لصدوره عن ماجن فاسق.

وفعلا لقد سعى أبو نوّاس إلى خلخلة بنية القصيدة فكان أن أحلّ الخمرة صدارتها ومقدّمتها وحلّت أطلال مجالسها محلّ أطلال الحبيبة.

على أنّ مظاهر الخروج عمّا فرضه الذّوق وحدّده المعيار يمكن تعميمها على مستويات أخرى في تجربة أبي نوّاس : منها ما تعلّق بالمعجم ومنها ما تعلّق بالصّور والمعاني.

ويدرك القارئ منذ مقدّمة الدّيوان مدى الحرج الذي واجهه المحقّق في التّعامل مع قسم من شعر أبي نوّاس. فهو بعد أن قدّم الرّوايتين اللّتين اعتمدهما في التّحقيق ونقدهما : يقول «جمعنا بين الرّوايتين ولم نحذف إلاّ ما كان فيه مجون صارخ لا يمكن إثباته في ديوانه» [37]. وهو ما سيتأكّد لدى القارئ في قصائد كثيرة عوّض فيها البياضُ أبياتا بكاملها [38] أو بعض الألفاظ [39] ممّا تضطرب معه عمليّة القراءة !

ولا نعتقد أنّ المقياس الذي اعتمده المحقّق في إثبات ما أثبت وحذف ما حذف هو ما عبّرت عنه هذه الأبيات من صور أو معان قبيحة [40] بل ما تضمّنته من ألفاظ لا يستسيغها الذّوق ولا تبيح الأخلاق تداولها واستعمالها هذا بالإضافة إلى ما قد تعرّض إليه شعره من غربلة وانتقاء

(37) انظر مقدّمة الدّيوان ص (ض).

(38) انظر الدّيوان ص 563 و ص 567.

(39) المصدر نفسه ص 373.

(40) تتضمّن بعض القصائد صورا ومشاهد على درجة كبيرة من الإباحيّة ورغم ذلك فقد سلمت من عمليّة الحذف.

عبر العصور [41]. لكنّ ديوانه الذي بين أيدينا يشهد على أنّ أبا نوّاس اعتمد في عدد كبير من قصائده على معجم ينتمي إلى حقل دلاليّ هو أقرب إلى سجل «الفجور» شعاره في ذلك قوله : [الكامل]

لَكِنَّنِي أَهْوَى الْمُجُونَ وَأَشْتَهِي   قُبْحَ الحَدِيثِ وَهَتْكَةَ الأَسْتَارِ [42]

تبدو قصائد أبي نوّاس أصداء متجاوبة بعضها يفضي إلى بعض ويبرّره وبعضها الآخر يقدّم للمتقبّل مفاتيح قراءة يدخل بها عالم الْحَسَنِ الشّعريّ. فقبح الحديث هذا يتجلّى في استعماله مفردات متى عزلت عن سياقها عدّت بالفعل من سخيف اللّفظ أو ما لا ينسجم مع معجم الشّعر كـ «البول» و «الحيض» و «اللّواط» و «الزّنى» وغيره ممّا تحفّظ عنه الرّواة.

ومن الشّواهد على ذلك قوله في معرض سخريته من مظاهر البداوة [الوافر] :

إِذَا رَابَ الْحَلِيبُ فَبُلْ عَلَيْهِ   وَلاَ تُحْرَجْ فَمَا فِي ذَاكَ حُوبُ [43]

وقوله معلّلا تفضيله الغلام على المرأة : [الوافر]

أَتَجْعَلُ مَنْ تَحِيضُ بِكُلِّ شَهْرٍ   وَيَنْبَحُ جَرْوُهَا فِي كُلِّ عَامِ
كَمَنْ أَلْقَاهُ فِي سِرٍّ وَجَهْرٍ   وَأَطْمَعُ مِنْهُ فِي رَدِّ السَّلاَمْ ؟ [44]

لا يستنكف أبو نوّاس في هذين البيتين من زعزعة المسلّمات الطبيعيّة والاجتماعيّة فينوّع من حججه وبراهينه بكثير من التّفصيل والتّصريح

(41) يذكر ابن النّديم في الفهرست أنّ الصّولي من بين الذين جمعوا شعر أبي نوّاس وأسقط ما اعتبره منحولا. انظر ص 228. ط بيروت. دار المعرفة د. ت.

(42) الدّيوان (الصّولي) تحقيق د. عبد الغفور الحديثي. بغداد 1980. ص 914.

(43) الدّيوان ص 11.

(44) الدّيوان (الغزالي) ص 707.

فالحيض والوضع حائلان " بيولوجيان " يمنعان الوصل المنتظم والرّقيب حائل اجتماعي ينغّص على الشّاعر لذّة اللّقاء.

ويعدّد في قصيدة أخرى رغبات النّدامى موجّها كلامه إلى ساقية [الطويل] :

فَقَالَتْ : مَنِ الطُّرَّاقُ قُلْنَا عِصَابَةٌ خِفَافُ الأَدَاوَى يُبْتَغَى لَهُمْ خَمْرُ
وَلاَ بُدَّ أَنْ يَزْنُوا فَقَالَتْ أَوِ الفِدَا بِأَبْلَجَ كَالدِّينَارِ فِي طَرْفِهِ فِتْرُ (45)

ويضيف في قصيدة أقامها على الحوار بينه وبين شخصيّة فقيه هي من ابتداع أبي نوّاس يسأله فيها عن أحكام الشّريعة [الكامل] :

قُلْتُ اعْتَزَمْتُ فَمَا تُرى فِي عَازِبٍ مُتَغَرِّبٍ مُتَقَارِبِ الأَسْفَارِ
فَأَجَابَنِي لَكَ أَنْ تَلَذَّ بِزَنْيَةٍ مِنْ جَارَةٍ وَتَلُوطَ بِابْنِ الْجَارِ(46)

ولا تكمن قيمة هذه الشّواهد في تعبيرها عن «شهوانيّة نهمة» فهو أمر تكاد لا تخلو منه قصيدة غزليّة أو خمريّة من قصائد الدّيوان بل في نزعة التّصريح التي تنطوي عليها. وقد يكون استخدام اللّغة المباشرة العارية من كلّ تخييل مخلاّ بأسس الكتابة الشّعريّة لكن متى قرأنا هذه الأبيات في سياقاتها انتهينا إلى أنّ «التّصريح» واستخدام «المبتذل» أو «السّخيف» يساهم بفاعليّة كبيرة في إنشاء عالم شعريّ يتحوّل عند أبي نوّاس إلي طقس احتفاليّ يستقطب كلّ أنواع اللّذة. فكثيرا ما اقترن تغنّيه بالخمرة بإطار جنسيّ مثير وكثيرا ما كانت الخمرة منطلقا عنده لإنشاء

---

(45) المصدر نفسه ص 28 والأداوي : ج إداوة : إناء صغير من جلد.
(46) المصدر نفسه ص 200.

«معان مدفونة» [47] وصور بديعة كتلك التي يشبّه فيها شوقه إلى الخمرة بإقبال الرّضيع غريزةً على ثدي الأمّ وحليبها. يقول : [المنسرح]

قُطْرُبُّلُ مَرْبَعِي وَلِي بِقُرَى الـ   كَـرْخِ مَـصِـيـفٌ وَأُمِّيَ العِنَبُ
تُـرْضِعُنِـي دُرَّهَـا تُلْحِفُنِـي   بِظِلِّهَـا وَالْهَـجِـيـرُ يَلْتَـهِبُ
... فَقُمْتُ أَحْبُو إِلَى الرَّضَاعِ كَمَا   تَحَامَلَ الطِّفْلُ مَسَّهُ سَغَبُ [48]

وما نخلص إليه أنّ أبا نوّاس لم يميّز بين ألفاظ شعريّة وألفاظ غير شعريّة بين معجم جميل أو قبيح بالمواضعة وكان مدركا - من قبل أن تتبلور نظريّة النّظم وتتأسّس - أنّ «تفاوت التّفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر ممّا يقع في مفرداتها» [49] بل ولعلّه من الشّعراء القلائل الذين وظّفوا كلّ مستويات اللّغة ولم يقيموا حدودا بين لغة الحسن ولغة القبح، معجم الفصاحة ومعجم الابتذال أو السّخف، لغة الشّعر ولغة الكلام والفلسفة. وهي من القضايا التي توقّف عندها البلاغيّون والنّقّاد في إطار سعيهم إلى بلورة خصائص اللّغة الشّعريّة فـ « للفلسفة وجرّ الأخبار باب آخر غير الشّعر» بتعبير ابن رشيق [50]، و «من وضع الألفاظ موضعها ألاّ يستعمل في الشّعر المنظوم والكلام المنثور... ألفاظ المتكلّمين والنّحويّين»، كما يقول ابن سنان الخفاجي [51]. والنّاظر في ديوان أبي نوّاس يلاحظ

---

(47) استعرنا عبارة «مدفونة» من قول أبي حاتم : «كانت المعاني مدفونة حتّى أثارها أبو نوّاس». انظر ابن منظور : أبو نوّاس : ص 58.

(48) الدّيوان ص 4.

(49) ابن الأثير : المثل السّائر. تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد . بيروت . المكتبة العصرية . ج . ص 151 . . 1990،

(50) ابن رشيق العمدة. تحقيق محمّد عبد الحميد. القاهرة. مطبعة السعادة. ط 3. 1963. ج 1 ص 128.

(51) الخفاجي : سرّ الفصاحة. تح عبد العال الصعيدي. القاهرة. مطبعة محمّد علي. 1969. ص 158.

بيسر وفي عدد غير قليل من قصائده تضمينه لمصطلحات فلسفيّة وأخرى كلاميّة كالجوهر (52) والقدم (53) وغريزة العقل (54) والقضاء والقدر وطبائع الإنسان (55).

لقد استبدل أبو نوّاس فعلا مُحدّدات «اللّغة السّاميّة» بما تصطلح عليه بمحدّدات «اللّغة الحيّة»، لغة حيّة لأنّها تحرّرت من سلطان الذّاكرة وأنصتت لإيقاع عصرها وتغذّت من جملة التحوّلات الفكريّة والاجتماعيّة التي عاصرتها فكانت مؤشرا على إدراك جديد ووعي وليد وتصوّر مختلف للشّعر لغة وبنية ووظيفة (56). ومن قبيل الاستدلال بالخلف نقدّم شاهدا

---

(52) الدّيوان ص 14.

يقول [السريع] :

جَاءَتْ كَرُوحٍ لَمْ يَقُمْ جَوْهَرٌ لُطْفًا بِهِ أَوْ يُخْصِهِ نُورُ

(53) الدّيوان : ص 41 ، البيت 5.

(54) الدّيوان : ص 60 ، البيت 4.

(55) الدّيوان : ص 43 ، البيت 11.

(56) من مظاهر تحويل القبيح جميلا في خمريّات أبي نوّاس إسناد صفة القدم والهرم والمرارة للخمرة - وهي معان متى جردناها عن سياق الخمرة اعتبرت قبيحة - وهو ما يؤكّده التهانوي في حدّه للحسن والقبيح - يقول : « الحسن شيء ملائم للطبع وضدّه القبح بمعنى كونه منافرا له فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو، وما كان منافرا له قبيح كالمر». ج 1. ص 384. لكنّ أبا نوّاس كثيرا ما جعل هذه الصفات علامة جودة وكمال في الخمرة. فالمزازة والعتق والكبر من المعاني المتواترة في خمرياته. من ذلك قوله [البسيط] :

نَفْتَضُّ بِكْرًا عَجُوزًا زَانَهَا كِبَرٌ فِي زِيِّ جَارِيَةٍ فِي اللَّهْوِ مِلْحَاحِ

[الديوان : ص 109]

أو قوله [الطويل] :

وَأَبْرَزَ بِكْرًا مُزَّةَ الطَّعْمِ قَرْقَفًا صَنِيعَةَ دِهْقَانٍ تَرَاخَى لَهُ الْعُمْرُ

[الديوان : ص 100]

ولم نشأ أن نخوض في هذا الموضوع بإسهاب، لأنّ أبا نوّاس قد سبق إليه. فشعر الأعشى أو الوليد بن يزيد يتضمّن مثل هذه المعاني، غير أنّ فضل أبي نوّاس يتمثّل في إلحاحه على تلك الصّفات وإخراجها في صور متنوّعة.

على طوله ـ فدلالته قصوى بالنّسبة إلى ما نودّ الوصول إليه إذ وعى صاحب القول هذا الانقلاب الخطير الذي أحدثته تجربة أبي نوّاس فقال بكثير من العنف لا يوازيه إلاّ عنف تجربة الشّاعر :

« ... وأمّا أبو نوّاس فَأَوَّلُ مَنْ خَرَمَ القِيَاسَ وذلك أنّه ترك السِّيرَةَ الأُولَى وَنَكَبَ عَنِ الطّرِيقَةِ الْمُثْلَى وَجَعَلَ الجِدَّ هَزْلاً والصّعْبَ سَهْلاً فَهَلْهَلَ المُسَرَّدُ وَبَلْبَلَ المنضّدَ وَخَلْخَلَ المنجَّدَ وَتَرَكَ الدَّعَائِمَ وَبَنَى على لبطّامِيّ والعَائِمِ وَصَادَفَ الأفْهَامَ قَدْ نَكَلَتْ وأسبابَ العربيّج قد تَخَلْخَلَتْ وانحلّتْ والفصاحاتِ الصّحيحةَ قد سُئِمَتْ ومُلّتْ فَمَالَ النّاس إلى شعره وَأَغْلَوْا سِعْرَهُ وشَغَفُوا بِأَسْخَفِهِ وكَلَفُوا بأضْعَفِهِ وكَانَ سَاعِدُهُ أَقْوَى وَسِرَاجُهُ أَضْوَى لَكِنَّهُ عَرَضَ الأَنْفَقَ وَأَهْدَى الأوفَقَ وخَالَفَ فَشُهِرَ وَعُرِفَ وَأَغْرَبَ فَذُكِرَ واسْتُظْرِفَ والعَوَامّ تَخْتَارُ هَذِهِ الأَعْلاَقَ وَأَسْوَاقُهُمْ أَوْسَعُ الأَسْوَاقِ. فَشِعْرُ أبي نوَاس نَافِقٌ عِنْدَ هَذِهِ الأَجْنَاسِ، كَاسِدٌ عِنْدَ أَنْقَدِ النَّاسِ »(57)

وبوحي من هذه الجملة الأخيرة، وهذا الحكم الخطير، لا بدّ أن يستحضر المطّلع على طريقة تعامل بعض النّقاد القدامى مع الشعر

(57) ابن شرف : رسائل الانتقاد. ضمن كتاب رسائل البلغاء. تصنيف محمّد كرد علي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة. 1946. ص 319.

المحدث، تلك القولة الشّهيرة لابن الأعرابيّ في شأن أبي تمّام : « إن يكن هذا شعرا فما قالته العرب باطل » .

إنّنا بإزاء انفصام حقيقيّ بين معايير نقديّة كانت نتيجة استقراء لشعر الأقدمين، وتصوّر جديد « مولّد » لم يقطع مع أصول الشّعر وكليّاته، لكنّه رفض أن تكون التّجارب الشّعريّة اللاّحقة مجرّد تنويع على أصل واحد قديم، واستنساخ لنموذج السّلف [58].

[صَارَ جِدًّا مَا مَزَحْتُ بِـهِ   رُبَّ جِـدٍّ جَـرَّهُ اللَّعِبُ]

هكذا كانت تجربة أبي نوّاس، بما هي لغة وبما هي تصوّرات وأغراض ومعان تجربة مسكونة بهاجس الاختلاف والتّعارض مع أنظمة جماليّة ودينيّة وثقافيّة محكومة بسلطة السّلف وبقانون الاتّباع والاحتذاء. فلم يكن الاختلاف بين قصيدة أبي نوّاس وما قبلها اختلافا بين عناصر جزئيّة في بنية القصيدة أو في طريقة الصّياغة، بل هو اختلاف شامل

---

(58) ذهب بعض النقّاد المعاصرين إلى أنّ أبا نوّاس حرص على الملاءمة بين القديم والجديد. واعتمدوا في ذلك على مدحيّاته التي لم يخرج فيها عن مقوّمات الشّعر المعروفة (انظر مثلا : عبد الرّحمان القطّ : حركات التجديد في الشّعر العبّاسيّ ـ القاهرة ـ دار المعارف ـ 1972. ص ص418 ـ 419).

ونحن واعون أنّ الصّورة التي رسمناها لأبي نوّاس في هذا المقال، لا تدعّمها كلّ أبواب الدّيوان وخاصّة باب المديح. غير أنّنا نميّز في تجربة الشّاعر بين مستويين : أصيل يعبّر بحقّ عن ذاتيّة الشّاعر، ومستوى ثان فرضته منزلة (Statut) الشّاعرفي العصور القديمة. فصلته بالبلاط ومؤسسات الخلافة والإمارة كانت تستوجب حدّا أدنى من المسايرة. ألم يقل أبو نوّاس [الطويل] :

دَعَـانـي إلى نَعْتِ الطُّـلـولِ مُسَلَّـطٌ   تَضِـيقُ ذِرَاعِي أنْ أجُـوزَ لَهُ أمْـرَا
فَسَمْـعٌ أمِيـرَ المُـؤْمِنِـينَ وَطَـاعَـةٌ   وَإنْ كُنْتَ قَدْ جَشَّمْتَنِي مَرْكَبًا وَعْرَا

ويذكر ابن منظور المصري أنّ أبا نـوّاس سئل : « ما الذي استجيد من أجناس شعرك؟ فقال : أشعاري في الخمر لم يقل مثلها، وأشعاري في الغزل فوق أشعار النّاس، وهما أجود شعري. أبو نوّاس في تاريخه وشعره : ص 50.

فرض على سنن الفنّ الشّعريّ كما فرض على ضوابط النّظام الأخلاقيّ وقواعد التّفكير الدّينيّ [59].

لهذا الأمر اخترنا إشكاليّة القبيح الجميل في شعره لأنّها بدت لنا معبّرة بعمق عن تظافر مستويات عديدة في هذه التّجربة. ما له علاقة بإكراهات المؤسسة الدّينيّة والأخلاقيّة وما له علاقة بإكراهات المؤسّسة النّقديّة .

ولقد تجنّبنا في دراستنا أن نجعل مفاهيم العصر والبيئة والتّعبير عن الحياة والتّعويض النّفسيّ مدخلا ومنهجا في تناول شعر أبي نوّاس لا لأنّنا ننكر تأثير العصر والبيئة والمجتمع في الشّاعر بل لأنّنا نرفض أن يكون شعره مجرّد صدى لظواهر اجتماعيّة وتاريخيّة. فكثيرا ما تحوّل البحث في شأن أبي نوّاس إلى بحث في عوامل «شذوذه» وانحرافه بل وجنونه بالمعنى المرضي لا الإبداعي للكلمة [60].

إنّ الأفق الذي حكم مثل هذه الدّراسات يظلّ في اعتقادنا أفقا تقليديّا حتّى وإن تسلّح أصحابه بأدوات علم تحليل النّفس والسّوسيولوجيا، فمشغلهم الرئيسي انصبّ على تبرير التّعارض بين نبوغ الفنّان وانحراف الإنسان في شخصيّة أبي نوّاس. إنّه موقف العتّابي الذي سبق أن أوردناه بصيغ جديدة وعبارات مختلفة : « لو أدرك هذا الخبيث الجاهليّة لما فضّل عليه أحد » .

---

(59) انظر : جابر عصفور : قراءة التراث النّقديّ : القاهرة . دار سعاد الصّباح . 1992. ص 141.

(60) انظر مثلا : شافعي بك محمّد زكيّ : هل كان أبو نوّاس مجنونا ؟ مقال نشر في كتاب أبو نوّاس حياته وشعره. بيروت. المكتبة الحديثة للطّباعة والنّشر. د. ت. ص ص 32 ـ 35.

ونحن نقول : لو أدرك أبو نوّاس الجاهليّة لما نال الحظوة التي نالها في تاريخ الشعر العربي. فالجاهلية لم تكن لتوفّر فرصة اختراق مواضعات جماليّة ودينيّة كالتّي وفّرها عصره ولم تكن لتخوّل له مشاكسة « جميل » استنفذ حظّه وتوظيف « قبيح » كان عنده علامة تجاوز وتأصيل .

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 239 ـ 240

مظاهر الاسم في التفكير النحوي
بحث في مقولة الاسميّة بين التّمام والنّقصان

منشورات كليّة الآداب منوبة ـ تونس
. 763 صفحة . 1999
تأليـف : **المنصف عاشور**
تقـديم : **عبد القادر المهيري**

يمثّل قسم الأسمـاء في اللّغة أكثر الوحدات المفيدة عددا وتنوّعا وقبولا للتوسّع، ويحتل في التّراث النّحوي أكثر أبواب مصنّفاته ؛ فوضع الأسماء عمل لا يتوقّف مادامت اللّغة حيّة تستجيب لحاجيات متكلّميها، و " نحو الاسم " هو في نهاية الأمر نحو اللّغة بأكمله، وهذا ما حدا بالمنصف عاشور إلى تخصيص بحث له تكوّن من أربعة أبواب تناول في أوّلها ما سمّاه " بنظام الاسم قبل التعلّق " فنظر في تقسيم الكلام عامّة والتّقسيم الثّلاثي في التّراث النّحوي العربي ومنهج تحديد كلّ قسم ثمّ بحث في كيفيّة بناء الكلمة ومختلف أصناف الأبنيّة وكذلك أصناف الأسماء وأخيرا المقولات الخاصّة بالاسم معتبرا في النّهاية أنّ الاسم هو ضرب من الماهيّة المجرّدة المختزلة ؛ وخصّص القسم الثّاني لعلاقات الاسم الإعرابيّة أي لنظام الاسم عند التعلّق وبدأه بتناول مفهوم الإعراب والعمل، ثمّ درس المحلاّت التي يشغلها الاسم معتبرا أنّ الجرّ ليس حكما مضاهيا للرّفع والنّصب ولا يقوم الاسم المجرور بوظيفة مستقلّة، فهو

صورة أخرى لوظيفتي العمدة والفضلة وليس لفصله عنهما من مبرّر إلاّ الظّاهرة الشّكليّة، ثمّ انتقل إلى النّظر في ما تنشئه بعض أصناف الاسم من محلاّت إعرابيّة على غرار الفعل وذلك في نطاق مفهوم موسّع للتّعدية بالحروف خاصّة يجمع بين حروف الجرّ وحروف أخرى كواو الحال وإلاّ الاستثنائيّة وختم الباب بدراسة موانع الإعراب من إلغاء وتعليق وتنازع واشتغال.

وفي الباب الثّالث درس المؤلّف ما يجري مجرى الاسم من المركّبات الاسميّة والحرفيّة والإسناديّة معتبرا أنّها تقوم مقام الاسم الواحد وكذلك المركّبات التي تقتضيها الأسماء الموسومة بالنّقصان من أسماء معبّرة عن مفاهيم عامّة لا تتّضح إلاّ بالإضافة وممّا يمكن تسميته بمعوّضات الاسم، وختم هذا الباب بالنّظر في الاسم العلم وفي مختلف المواقف حول علاقة الاسم بالمسمّى، ولعلّه من أهمّ ما أفضى إليه هذا الباب أنّه يجوز اعتبار الاسم مقولة مجرّدة تتجسّم عند التعلّق في المفرد كما تتجسّم في المركّب الجزئي والمركّب الإسنادي.

لقد اعتمد هذا البحث على ما يمتّ في التّراث إلى نحو الاسم بصلة من تصنيف ووصف وتحديد وتقعيد ومن مبادئ عامّة قامت عليها المقارنات بين قسم الاسم وقسمي الكلام الآخرين وبين أصناف الأسماء ذاتها وكذلك مختلف أوجه التّعليل، وقد وفّق صاحبه في تقديم نظرة النّجاة إلى الاسم حسب تصوّر شامل ونحو متكامل.

عبد القادر المهيري

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 241 ـ 243

جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة

مطبعة قرطاج 2000 : تونس 1998 . 600 ص
تأليف : **توفيق الزّيدي**
تقديم : **مبروك المنّاعي**

هذا الكتاب في أصله بحث أحرز به صاحبه شهادة دكتورا الدّولة في الآداب من كليّة الآداب ـ منّوبة بإشراف الأستاذ حمّادي صمّود ، وعنوانه الأصلي : " المصطلح النّقدي إلى القرن الخامس الهجري : دراسة المادّة الاصطلاحيّة " . ويتوزّع محتوى البحث على مقدّمة حدّدت إطاره وضبطت مقاصده وبيّنت خطّته واختياراته المنهجيّة وقوّمت جهود المعاصرين في دراسة الموضوع وحظّه الرّاهن من البحث . وتلي المقدّمة أربعة أقسام كبرى هي :

1 ـ خطاب الوقع والتّشكيل
2 ـ خطاب السّجال والتّوظيف
3 ـ خطاب الضّبط والتّجريد
4 ـ من دراسة المصطلح النّقدي إلى كتابة النّظريّة النّقديّة .

كما أفضى إلى خاتمة تأليفيّة عامّة وثبت بالمصادر والمراجع .

ولقد أفاد صاحب البحث في تحليل المدوّنة الواسعة التي اعتنى بها وهي أمّهات كتب النّقد القديم من دراسات هامّة نظريّة وتطبيقيّة في المعجميّة وفي الاصطلاحيّة والاصطلاحيّة العامّة كانت من روافد

مقاربته. وأجرى في بحثه " المنهج التصوّري " الذي أجراه فوستر على المصطلح التّقني والذي ينطلق من أنّ الوحدة الاصطلاحيّة مركّبة من مكوّن علامي دالّ على متصوّر هو بناء ذهني مؤلّف من " السّمات " التي يقرنها الإنسان بالأشياء ، وهو بناء مقصود يحدثه العقل بالتّجريد.

وتعامل البحث مع هذا المنهج تعاملا حذرًا استطاع في نطاقه أن يحترس من خصوصيات مجال بحثه وهو المصطلح النّقدي ومن الخصائص المميّزة له في التّراث العربي ، فركّز بحثه على المتصوّرات وما يتبع ذلك من الوقوف على المكوّنات العلاميّة للمدوّنة منطلقا من ذلك إلى ضبط المادّة الاصطلاحيّة وتحديد المتصوّر النّقدي الماثل في خلفيتها بشكل ضافٍ دقيق معًا. وجعل وكده من ذلك الإسهام في الكشف عن مظهر طريف من مظاهر الجماليّة العربيّة ، فتبيّن له في ضوء ذلك أنّ الخطاب النّقدي يتشكّل من ثلاثة مكوّنات هي : خطاب الوقع وخطاب السّجال وخطاب الضّبط ، وشغل نفسه طوال البحث بفكرة خطيرة هي " كيف ينتج الإنسان الرّؤية الجماليّة من خلال إنتاجه المصطلح " أي محاولة الكشف عن كون المصطلح ليس مجرّد أداة " إجرائيّة وإنّما هو أداة " فكريّة " وركن أساسي في معرفة النّظريّة النّقديّة : وبهذا يتجاوز طموح البحث " المصطلح " إلى " الاصطلاحيّة " ذلك أنّ الاعتماد على المادّة المعجميّة في دراسة الوحدات الاصطلاحيّة أو المصطلحات ليس هدفه إرجاع العلامات إلى أصولها الاشتقاقيّة بقدر ما هو التوسّل بذلك إلى رصد المتصوّرات والشّبكات الذّهنيّة التي أنتجتها .

وإنّ أيسر ما أفضى إليه هذا البحث هو أنّ الخطاب النّقدي العربي القديم ثلاثي الوجوه : " وقع " و" سجال " و" ضبط " يهيمن أحدها بحسب ملابسات السّياق التّاريخي ، وأنّ نظريّة الخطاب النّقدي العربي مركزها النصّ ، وأنّ الصّورة الطّاغيّة للنّاقد القديم هي صورة " الضّابط " الذي تشغله " القيمة " أوّلا . ولهذه النّتائج بُعدان على الأقلّ : أوّلهما أنّ كون الخطاب النّقدي كما بيّنته الدّراسة الاصطلاحية خطابات يقتضي

التّفكير في مسالك جديدة للنّقد تتكامل وتتظافر فيها الجهود ضمن الدّراسات المستقبليّة . وثاني البعدين يتّصل بضرورة إقامة التّوازن بين محوري النّقد : النصّ ومحيطه ، ذلك أنّ ما أدّت إليه مركزيّة النصّ هو طمس القراءات المعتمدة على الذّوق والحدس والانطباع .

حوليات الجامعة التونسية
عدد 43 / 1999 ص ص 245 ـ 247

الخبر في الأدب العربي
دراسة في السّرديّة العربيّة

نشر كليّة الآداب منوبة ـ تونس
ودار الغرب الإسلامي ـ بيروت
740 صفحة . 1998 .

تأليـف : **محمّد القاضي**
تقـديم : **مبروك المنّاعي**

هذا الكتاب في أصله بحث أحرز به صاحبه شهادة دكتورا الدّولة في الآداب من كليّة الآداب ـ منّوبة بإشراف الأستاذ محمّد عبد السّلام، وقد جاء في مقدّمة حدّدت إطاره واختياراته المنهجيّة ورسمت أهدافه وضبطت خطّته، تليها خمسة أبواب هي :

1 ـ الخبر والأجناس الأدبيّة في الأدب العربي القديم
2 ـ قضايا الخبر الأدبي التّاريخيّة
3 ـ قضايا الإسناد في الأدب العربي
4 ـ متن الخبر العربي
5 ـ دلالات الأخبار .

وتلا هـذا خـاتمة تأليـفـيّة وثبت بالمصـادر والمراجع وجـملة من الفهارس .

وقد كان هدف الباحث من عمله هذا مزدوجا : وجه منه قريب متّصل بمدوّنته ومادّته : هو محاولة استخلاص مميّزات الخبر باعتباره فنّا من فنون الأدب العربي القديم له فيه أهمّية كمّية وكيفيّة . ووجه منه بعيد هو السّعي إلى قراءة جزء كبير من التّراث النّثري العربي قراءة جديدة بإدراجه في حركيّة الفكر والثّقافة المتحوّلة . وكان فيما هو يبحث موضوع " الخبر في الأدب العربي القديم " يسير في طريق غير معبّدة ترتفع فيها العوائق التي لعلّ أيسرها غموض حدود هذا " الفنّ " الأدبي والتباسه جزئيّا بغيره ممّا يقاربه أو يخالطه من سائر فنون النّثر القصصي القديم . وقام العمل - خطّة ومقاربة - على المراوحة بين المنهج التّاريخي والمنهج الإنشائي لأنّ هاجس صاحبه كان أن يبيّن أنّ الظّواهر النصيّة لا يمكن للباحث إكسابها معنًى إلاّ متى ألمّ بظروف إنتاجها ، وأن يستنطق نسيج الخبر باعتباره بنية سرديّة عن خصائصه الإنشائيّة انطلاقا من نظام العلامات اللّغوي الذي يقوم عليه نصّه .

وجعل الباحث مجال بحثه أمّهات كتب الأدب وخصوصا مؤلّفات الجاحظ وابن قتيبة والمبرّد - لثراء أدبيّة الخبر فيها - واتّخذ كتاب " الأغاني " دائرة للبحث أضيق ثمّ ركّز على مركز رآه ذا أهمّيّة خاصّة في اختبار مشروع بحثه هو " أخبار العشّاق العذريين " .

ومثلما تركّب البحث من أبواب خمسة أفضى إلى نتائج كبرى خمس هي لبّ إسهام هذا الكتاب في مقاربة إنشائيّة النّثر القديم عامّة ودراسة إنشائيّة الخبر الأدبي خاصّة صاغها المؤلّف في شكل مفارقات : أولاها أنّ للخبر في الأدب ظاهرًا وباطنا ، فظاهره أنّه قول معاد يتوارد الرّواة عليه ويحرص فيه لاحقهم على التواري خلف سابقهم . أمّا باطنه فهو أنّه إبداع يتنكّر في زيّ كلام مأثور منقول بأمانة . وثانية المفارقات / الخصائص أنّ فحص الأسانيدهو الذي يمكّن من إدراك التّمايز بين " الخبر " و " الحديث " من جهة الوظائف التي يقصدها كلّ من رواة الأحاديث ورواة الخبر بالإسناد : فالأوّلون يستخدمون الأسانيد لتحقيق

نسب الخبر، أمّا الآخرون فيستخدمونها للإعلام بأنّ الخبر قد قيل أي لتمويه الإبداع الفنّي، بما يجعل الإستناد في الأخبار الأدبيّة جزءًا من استراتيجيّة الخطاب الأدبي ومكوّنا من مكوّناته. والثالثة أنّ الأخبار الأدبيّة يصنعها أشخاص محدّدون لكنّها لا تصل إلينا من طريق واضعيها، وإنّما يوردها وسطاء لا دور لهم سوى الانتقاء والإبلاغ، ومن ثمّ كان الخبر بنية سرديّة متنقّلة وذات قدرة فائقة على الحركة والتّأقلم. والرّابعة أنّ ظاهرة الاتّصال بالماضي - " واقعا " موهمًا به في الأخبار - ليست سوى ستار لحقيقة هي تجدّد الخبر من حيث هو خطاب كلّما تنقّل من راو إلى راو ومن مقام إلى مقام. والخامسة أنّ الخبر في علاقته بالواقع وجدله معه يغري بأنّه نقل لأحداثه، وهو في حقيقته إنتاج لها وتوليد واستنباط يشاكل الوقائع ولا ينسخها.